XENOKRATES: DARSTELLUNG DER LEHRE UND SAMMLUNG DER FRAGMENTE

Richard Heinze

XENOKRATES.

DARSTELLUNG DER LEHRE

UND

SAMMLUNG DER FRAGMENTE

VON

RICHARD HEINZE.

LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.
1892.

HERMANN USENER

GEWIDMET.

HERMANN USENER

GEWIDMET.

Vorwort.

Auf den Gegenstand der vorliegenden Untersuchungen wurde ich durch die Lectüre von Plutarchs philosophischen Schriften geführt. Durch eine ganze Reihe dieser Schriften schien mir eine eigentümliche, phantastisch-mystische platonisierende Richtung hindurchzugehen, die dem nüchternen Geiste Plutarchs nicht entsprungen sein konnte. Verschiedene Anzeichen liefsen mich vermuten, dafs der Urheber dieser Richtung Xenokrates sei. Bei näherer Prüfung bestätigte sich mir diese Vermutung, wenn auch weitaus nicht in dem Umfange, wie ich anfangs geglaubt hatte. Ein Versuch, meine Ergebnisse lediglich in der Form einer Analyse jener plutarchischen Schriften vorzulegen, überzeugte mich von der Notwendigkeit, das ganze System des Xenokrates, so weit ich es zu reconstruieren vermochte, darzustellen. Dabei ging es nicht an, Quellenuntersuchung und Darstellung der Lehre durchgängig von einander zu trennen; beide mufsten sich häufig ablösen oder neben einander hergehen. Ich konnte mich ferner auf Xenokrates selbst nicht ausschliefslich beschränken. Dem Leser wird es vielleicht hie und da scheinen, als diene mir Xenokrates nur als Vorwand, um über Platon oder Posidonius zu reden, als spiele mein Titelheld die Rolle des Dieners, der nur auftritt, um die Hauptacteure anzumelden. Die zahlreichen scheinbaren Abschweifungen konnte und mochte ich nicht vermeiden. Xenokrates kann uns nur verständlich werden von dem Punkte, von dem er ausging: der spätesten Form der platonischen Lehre, und von dem Punkte, in den seine Lehre ausmündete: dem Platonismus des Posidonius. Beide Gebiete sind bisher so wenig erschöpfend durchforscht, dafs ich da, wo mein Weg sie kreuzte, mir ein etwas längeres Verweilen nicht ersparen durfte. Für Posidonius wäre mir die Arbeit erleichtert

worden, hätte ich vor ihrem Abschlusse noch Schmekels gehaltreiche 'Philosophie der Mittelstoa' einsehen können; doch hat auch Schmekel die Quellen, an die ich zunächst gewiesen war, fast gänzlich bei Seite gelassen, so dafs meine Untersuchungen mit den seinigen sich nur in wenigen Fällen, und auch da nur in den Endergebnissen berühren. Bei Platon mufste ich mich im Wesentlichen damit begnügen, meine Auffassung seiner Lehre möglichst anschaulich vorzutragen; dafs ich nicht mehr that, nicht eine erschöpfende Behandlung der zahlreichen von mir berührten Fragen versuchte, wird mir der Kenner nicht verübeln; er wird hoffentlich, auch wo ich nicht ausdrücklich darauf hingewiesen habe, herausfühlen, dafs mir die bisherigen Forschungen und der jetzige Stand der Fragen nicht unbekannt sind.

Diese ganze Art der Darstellung hat leider einen Uebelstand mit sich geführt, nämlich den, dafs es dem Leser schwer werden wird über den zahlreichen Nebenwegen die Hauptrichtung nicht aus dem Auge zu verlieren, und dafs so das Bild der wissenschaftlichen Persönlichkeit, die ich zu zeichnen versuchte, in seiner Ganzheit nicht deutlich genug hervortritt. Darum sei es mir gestattet, hier in kurzen Worten zusammenzufassen, was mir als das Wesentliche an der Philosophie des Xenokrates erscheint. Natürlich setze ich dabei die Richtigkeit der Vermutungen voraus, die ich in meiner Schrift aufgestellt habe.

Xenokrates kannte keinen höheren Ehrgeiz als den, ein treuer Schüler und Interpret Platons zu sein; er hat die Verpflichtung gefühlt, das, was Platon gelehrt hatte, zu schützen und zu bewahren soweit irgend möglich. Er war nicht der Mann dazu, das Material des von Platon unvollendet hinterlassenen Systems durch eigene exacte Forschung zu vermehren und auf diesem Grunde einen selbständigen umfassenden Neubau aufzuführen; er begnügte sich in zahlreichen Fällen damit, die Lücken des Mauerwerks notdürftig auszufüllen, hie und dort einen zu schroffen Anstofs zu beseitigen und dem Ganzen durch ein System strenger, mit Vorliebe dreiteiliger Gliederungen, sowie durch möglichst präcise Definitionen den Schein des vollendeten und festgefügten Baues zu verleihen. Dafs auf diesem Wege die wirklichen Unklarheiten und Mängel des spätesten platonischen Systems, namentlich der Lehre von den Idealzahlen, nicht beseitigt wurden, ist begreiflich. Wir sind über die Lehre der älteren Akademie von den idealen Zahlen und Gröfsen durch

die Polemik des Aristoteles leidlich gut unterrichtet, ohne freilich genau feststellen zu können, welchen Anteil Xenokrates daran hatte; soviel läfst sich aber mit Bestimmtheit sagen, dafs es auch ihm nicht, und wahrscheinlich ihm sogar weniger als anderen gelungen ist, in dieser Frage fruchtbare Sätze aufzustellen. Ebenso unglücklich war sein Versuch, durch die Annahme unteilbarer Linien als letzter Bestandteile alles Seienden die Physik Platons zu ergänzen und die Argumente der Eleaten gegen Vielheit und Bewegung zu widerlegen. Nimmt man noch hinzu, dafs Xenokrates seine an und für sich schon abstrusen Sätze mit schwerfälligen, unlogischen Argumenten zu beweisen gesucht hat, so begreift man, dafs ein Aristoteles leichtes Spiel mit ihm hatte, wo er ihm auf diesen Wegen begegnete.

Aber man würde Xenokrates schweres Unrecht thun, wollte man ihn in erster Linie nach dem beurteilen, was er für die mathematische Seite der Philosophie, um mich so auszudrücken, geleistet hat. Die Versuchung dazu liegt nahe; denn gegen jene Leistungen richtet sich fast ausschliefslich die Polemik des Aristoteles, und gerade über die unfruchtbarsten Einfälle des Xenokrates, seine Definition der Seele und seine Lehre von den unteilbaren Linien, haben in späterer Zeit Freunde und Feinde am meisten hin und her geredet, beide noch dazu meist ohne jedes tiefere Verständnis für den eigentlichen Sinn jener Sätze. Die wahre Bedeutung des Xenokrates liegt darin, dafs er die religiösen Überzeugungen des greisen Platon, vielleicht als der einzige unter dessen Schülern, voll in sich aufgenommen und zu einem System ausgebildet hat, das sich auf Metaphysik und Physik, Psychologie und Ethik gleichmäfsig erstreckt.

Im Mittelpunkte der letzten philosophischen Bestrebungen Platons stand die Lehre von dem Einen und dem Unbegrenzten. Diese Lehre entsprang wesentlich Platons Bedürfnisse, für seine religiösen Ueberzeugungen eine dialektisch befriedigende Form zu finden. Die Worte waren dem pythagoreischen System entnommen; Platon lieh ihnen neuen, bedeutenden Inhalt. Das Eins oder das Gute ist das oberste geistige Princip, ist Gott, der über dem Sein steht, weil alles Sein aus ihm sich herleitet, von ihm im Hinblick auf die Ideen geschaffen dadurch, dafs er dem Unbegrenzten Mafs und Zahl einfügte. Nur das so von Gott Begrenzte hat Teil am Sein, alles Unbegrenzte ist nicht in Wahrheit. Aber es existiert unabhängig von Gott und durchzieht in

regelloser Unordnung die ganze Welt; darum ist das Böse in der Welt, ohne vom gütigen Gott geschaffen zu sein, unvertilgbar.

Aristoteles vermochte dieser Lehre keine fruchtbare Seite abzugewinnen. Es könnte scheinen, als habe er sie nicht verstehen wollen; so oft er auch das *ἕν* und *ἄπειρον* erwähnt und bekämpft, wir würden aus seinen Schriften kaum eine Ahnung davon gewinnen, was jene Begriffe für Platon bedeutet haben. Xenokrates nahm die Lehre voll in sein System auf. Phantasievoll, wie Platon, ohne doch wie dieser Dichter zu sein, begnügte er sich nicht mit den abstracten Ausdrücken. Er faſste das Eins als Einheit, das *ἕν* als *μονάς*, und wenn es zweifelhaft bleiben kann, ob Platon in streng wissenschaftlicher Darstellung sein oberstes Princip als persönlichen Gott gefaſst hat, nannte Xenokrates seine *Μονάς* ausdrücklich Zeus, den obersten Gott, der im Himmel thront, den Geist, den Vater. Neben ihn setzte er als weibliche Gottheit, als Mutter und Seele des Alls die *Δυάς*. Er dachte damit endgültig Fragen zu erledigen, auf die Platon bis in seine letzten Jahre die Antwort gesucht hatte: Wenn nur die Seele bewegen, nur sie wirken kann, wie darf dann die von Gott geschaffene reingöttliche Weltseele das Böse bewirken? giebt es vielleicht auch eine böse Weltseele neben der guten? Xenokrates hielt an der ursprünglichen Lehre Platons von der einen Weltseele fest. Aber diese Weltseele ist an Reinheit dem *Νοῦς* nicht ebenbürtig; sie trägt in sich auch das *ἄπειρον* oder die unbegrenzte Zweiheit und ist von deren Einflusse nicht gänzlich frei. So spielt sich, phantastisch angesehen, in ihr der ewige Kampf zwischen Gutem und Bösem ab. Das Unbegrenzte wird zum bösen Principe, das dem Guten entgegensteht; mythisch dargestellt, ist es der Typhon, der mit Osiris um die Herrschaft ringt; die Weltseele, die weibliche Gottheit, ist Isis, die zwar in steter Sehnsucht dem ehelichen Gemahl Osiris sich zuneigt, dem Bösen aber sich nicht völlig zu entziehen vermag. Sie, die in sich das Weltgebäude umfaſst, hat als solche Verwandtschaft mit dem aufnehmenden Principe des platonischen Timäus, dem Orte der Sinnendinge.

Neben die unsichtbaren Gottheiten Monas und Dyas treten als sichtbare die Gestirne, beseelte göttliche Wesen. Auch die irdische Welt, die Elemente, durchziehen bestimmte göttliche Kräfte. Mit dieser dreifachen Götterordnung geht die Dreiteilung

des Weltgebäudes und die dreifache Abstufung der Erkenntnisgebiete Hand in Hand.

Die hohe Achtung vor den überlieferten Religionsformen, die Platons Gesetze erfüllt, war auf Xenokrates übergegangen. Er mochte die uralten Mythen nicht verächtlich bei Seite werfen, noch weniger freilich seine Götter in menschliche Schwächen und Leiden hinabziehen. So nahm, fufsend auf einer Aeufserung Platons, er die Dämonen in sein System auf, über die sich bis dahin keine feste Lehre ausgebildet hatte. Sie vermitteln den Verkehr zwischen Gottheit und Menschheit, der ohne sie nicht möglich wäre. Auf sie beziehen sich alle der Gottheit unwürdigen Sagen und Cultgebräuche. Es giebt neben den guten auch böse Dämonen, die dem Menschen zu schaden bestrebt sind und versöhnt werden müssen.

Wer sind aber die Dämonen? wie sind sie entstanden? warum hat Gott, wenn er der Mittler bedurfte, nicht nur gute Dämonen geschaffen? Sie sind nichts anderes, lehrte Xenokrates, als die vom Körper befreiten Seelen der Menschen.

Wie im Weltall, so walten auch im Menschen, getrennt von einander, *νοῦς* und *ψυχή*. Der *νοῦς* ist keiner Irrung noch Leidenschaft zugänglich; die Seele steht zwischen ihm und dem Körper mitteninne und ist den verderblichen Einflüssen des Sinnlichen unterworfen. Pflicht des Menschen ist es, den Geist in sich zu möglichst unumschränkter Herrschaft gelangen zu lassen, die Seele aus den Banden des Sinnlichen zu befreien und ganz dem Geiste unterzuordnen. Gelingt dies, so ist der Mensch schon auf Erden glücklich. Beim Tode lösen sich *νοῦς* und *ψυχή* vom Körper und führen, zunächst noch verbunden, als Dämonen ein Zwischendasein auf dem Monde und in der Erdatmosphäre. Der Dämon, in dem das Sinnliche überwiegt, thut Böses und wird durch Wiedergeburt in menschlichem Leibe bestraft. Der Dämon erleidet den zweiten Tod, wenn der *νοῦς* sich von der Seele scheidet: sie bleibt auf dem Monde zurück und löst sich schliefslich, wenn sie ganz geläutert ist, in ihn auf; der *νοῦς* aber kehrt, von Sehnsucht nach seiner Sonnenheimat getrieben, dorthin zurück: dann ist das Ziel alles menschlichen Strebens, die völlige Vereinigung mit Gott, erfüllt.

Dies System in seinem absoluten Werte zu würdigen, kommt mir nicht zu; hier nur noch weniges über seine historische Bedeutung. In einer Zeit, wo Aristoteles mit allumfassendem Geiste

auf breitester Erfahrungsgrundlage sein grofsartiges Lehrgebäude errichtet, konnten Phantasien, wie die des Xenokrates, begreiflicherweise nicht festen Fufs fassen; Aristoteles hält es gar nicht für nötig sie zu bekämpfen oder gar zu widerlegen. Aber es kam der Mann, der volles Verständnis für den Phantasten Xenokrates besafs, und die Zeit, die für die xenokratische Mystik reif war. Als Posidonius dem absterbenden Stoicismus neues Leben durch Gedanken einzuflöfsen suchte, die er aus dem Jungbrunnen platonischer Lehre schöpfte, fand er den Weg zu Xenokrates. Selbst zu Mystik und poesievollen Phantasien geneigt, fand er in dem vergessenen Theologen eine Natur, die dieser Seite seines Wesens entsprach, und liefs sich von ihm in die Tiefen platonischer Philosophie einführen. In der Form, die er xenokratischen Sätzen gab, erlangten diese Jahrhunderte, nachdem sie zum ersten Male ausgesprochen worden waren, weittragende Bedeutung. Wir können dies vorläufig noch nicht annähernd ganz überblicken; wenn wir es wenigstens zu ahnen vermögen und an einzelnen Punkten klarer sehen, so verdanken wir das Plutarch, der in der xenokratischen und posidonischen Religions- und Seelenlehre einen Halt zu finden meinte, stark genug, um den wankenden Glauben der Väter zu stützen. —

Dafs noch sehr viel zu thun bleibt, um in dem Bilde, das ich von Xenokrates entworfen habe, die fehlenden Linien einzuzeichnen, die vorhandenen völlig klar und richtig hervortreten zu lassen, weifs ich recht wohl. Jede neue Forschung zur Geschichte des Platonismus wird uns, mittelbar oder unmittelbar, auch für Xenokrates Neues lehren; insbesondere wird sich, davon bin ich überzeugt, bei dem Versuche, das an so zahlreichen Stellen verstreute posidonische Gut auszulösen und zusammenzuordnen, ein beträchtlicher Gewinn auch für die Kenntnis der xenokratischen Lehre ergeben.

Durch den Abdruck der Fragmente wünschte ich anderen eine Arbeit zu ersparen, zu der ich selbst genötigt war. Die Fragmente des Xenokrates sind bisher zweimal zusammengestellt worden, von Wynpersse in seiner Diatribe de Xenocrate Chalcedonio, Leyden 1828, und von Mullach im dritten Bande der Fragmenta philosophorum Graecorum, S. 114ff. Beide Sammlungen lassen an Uebersichtlichkeit und Vollständigkeit so viel zu wünschen übrig, dafs sie zur Grundlage für ein eingehendes Studium der

xenokratischen Lehre nicht geeignet waren. Ich habe selbstverständlich auch die Stellen aufgenommen, an denen, wie ich glaube, auf Xenokrates hingewiesen wird, ohne dafs sein Name genannt wäre, nicht aber die Erörterungen Späterer, die zwar m. E. in letzter Linie auf Xenokrates zurückgehen, aber zu viel Fremdes enthalten, als dafs ihnen unter den Fragmenten ein Platz gebührt hätte. Ich habe ferner zahlreiche Stellen, namentlich aus den Commentatoren des Platon und Aristoteles aufgenommen, an denen über Xenokrates gehandelt wird, ohne dafs doch m. E. auch nur das Geringste über ihn daraus zu lernen wäre: ich mufste dies thun, um anderen die Prüfung zu erleichtern.

Venedig, im Oktober 1892.

Richard Heinze.

Inhaltsverzeichnis.

I. Erkenntnislehre, Metaphysik, Physik.

Xenokrates hat nach dem glaubwürdigen Zeugnisse des Sextus[1]) die Dreiteilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik zuerst aufgestellt. Diese Thatsache ist bezeichnend für den Charakter der xenokratischen Lehre. Platon hat eine systematische Darstellung seiner Philosophie nie unternommen, und die Erklärung ist leicht gegeben: die Entwickelung seiner Weltanschauung und seiner Dialektik hat nie einen Abschlufs gefunden, bei dem er stehen bleiben wollte; er ist nie auf den Punkt gelangt, wo es ihm Bedürfnis werden mufste, die auf den verschiedenen Forschungsgebieten gewonnenen Ergebnisse unter einheitlichem Gesichtspunkte zusammenzufassen, in ein Schema einzuordnen. Unter seinen Schülern haben manche, Aristoteles an der Spitze, das Lebenswerk Platons selbständigen Geistes fortgeführt, indem sie an seine Lehre da anknüpften, wo sie ihnen wahr und fruchtbar erschien. Xenokrates dagegen hat seine Aufgabe vielmehr darin gesehen, aus dem, was Platon hinterlassen hatte, ein festgefügtes System zu bilden; er hat sich nicht gescheut, Sätze, die Platon einmal ausgesprochen hatte, zu verwerfen und Neues an ihre Stelle zu setzen; aber er hat dies, soweit wir seine Gedankengänge reconstruieren können, nur da gethan, wo es galt, Widersprüche zu beseitigen, oder wo es erforderlich war, einen Posten zu verschieben, um ihn nicht ganz aufgeben zu müssen. Um die feste Fügung des Systems auch äufserlich hervortreten zu lassen, bediente sich Xenokrates streng schematischer und namentlich dreiteiliger Gliederungen; und wie diese das ganze System durchziehen, so steht an seiner Spitze die Dreiteilung der Philosophie, die sich bei Platon, wie Sextus bemerkt, zwar *δυνάμει*, nicht aber ausdrücklich fand[2]), und die

1) fr. 1.

2) Vgl. Zeller II 1⁴, 583 ff.

selbst Aristoteles nicht das Bedürfnis gehabt hatte anzunehmen oder durch eine andere zu ersetzen.[1])

Der folgenden Untersuchung ist diese Dreiteilung nicht zu Grunde gelegt; auch wenn wir genau wüfsten, wo Xenokrates die Grenze zwischen Dialektik und Physik gezogen hat, würden praktische Rücksichten es empfehlen, beide nicht streng von einander zu sondern, ferner, wie wir es thun werden, die Dämonenlehre und die Psychologie von der übrigen Physik zu trennen, mit der Psychologie aber die Ethik zu verbinden.

Für die Erkenntnistheorie des Xenokrates ist unsere Hauptquelle ein Bericht des Sextus, adv. math. VII 147 ff.: *Ξενοκράτης τρεῖς φησὶν οὐσίας εἶναι, τὴν μὲν αἰσθητὴν τὴν δὲ νοητὴν τὴν δὲ σύνθετον καὶ δοξαστήν· ὧν αἰσθητὴν μὲν εἶναι τὴν ἐντὸς οὐρανοῦ, νοητὴν δὲ πάντων τῶν ἐκτὸς οὐρανοῦ, δοξαστὴν δὲ καὶ σύνθετον τὴν αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ· ὁρατὴ μὲν γάρ ἐστι τῇ αἰσθήσει, νοητὴ δὲ δι' ἀστρολογίας. τούτων μέντοι τοῦτον ἐχόντων τὸν τρόπον, τῆς μὲν ἐκτὸς οὐρανοῦ καὶ νοητῆς οὐσίας κριτήριον ἀπεφαίνετο τὴν ἐπιστήμην, τῆς δὲ ἐντὸς οὐρανοῦ καὶ αἰσθητῆς τὴν αἴσθησιν, τῆς δὲ μικτῆς τὴν δόξαν. καὶ τούτων κοινῶς τὸ μὲν διὰ τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου κριτήριον βέβαιόν τε ὑπάρχειν καὶ ἀληθές, τὸ δὲ διὰ τῆς αἰσθήσεως ἀληθὲς μέν, οὐχ οὕτω δὲ ὡς τὸ διὰ τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου, τὸ δὲ σύνθετον κοινὸν ἀληθοῦς τε καὶ ψευδοῦς ὑπάρχειν· τῆς γὰρ δόξης τὴν μέν τινα ἀληθῆ εἶναι τὴν δὲ ψευδῆ.* — Die Form dieser Lehre ist höchst charakteristisch für die Hinneigung des Xenokrates zu streng schematischer Gliederung: nicht nur werden die drei Arten der Erkenntnis den drei Wesensgattungen parallel gesetzt; die Dreiteilung wird auch noch topographisch durchgeführt und mit der Betrachtung des Weltgebäudes in Zusammenhang gebracht. In der Gegenüberstellung von Denken und Wahrnehmung[2]) folgt Xenokrates dem, was Platon nach dem Vorgange des Alkmaion[3]) und anderer gelehrt hatte; und wenn er die Sinneswahrnehmungen weder für unbedingt wahr, noch für unbedingt falsch hielt, son-

1) Zeller II 2³, 50 ff.

2) Theodoret V 19 bestätigt die Nachricht des Sextus, wenn er von Xenokrates berichtet: *τὸ μὲν αἰσθητικὸν τῆς ψυχῆς ἔφη, τὸ δὲ λογικόν*, vgl. Platon Tim. 37 b c.

3) Theophr. de sensu 4, 25 *ὡς ἕτερον ὂν τὸ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι καὶ οὐ, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς, ταὐτόν.*

dern annahm, dafs ihnen zwar etwas Wirkliches entspreche, aber durch sie nicht voll erkannt werde[1]), so entspricht auch dies platonischen Grundsätzen. Eben diese Eigenschaft der Sinneswahrnehmungen unterscheidet sie aber nach Xenokrates von der *δόξα*: jede *αἴσθησις* ist sowohl wahr als falsch, und gegenüber der *ἐπιστήμη* kann sie auch schlechthin als *ψευδής* bezeichnet werden[2]); von den *δόξαι* aber sind die einen falsch, andere wahr: das Gebiet der *δόξα* ist also aus den beiden anderen gemischt. Platon hatte nun der *δόξα* nie ein anderes Bereich zugewiesen als den *αἰσθήσεις*[3]); er hatte beides auf die sinnliche Welt be-

1) Vgl. die Lehre der akademischen Skeptiker bei Aet. plac. IV 9, 2 (Dox. 396 b 17): *οἱ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας ὑγιεῖς μὲν (τὰς αἰσθήσεις εἶναι), ὅτι δι' αὐτῶν οἴονται λαβεῖν ἀληθινὰς φαντασίας, οὐ μὴν ἀκριβεῖς.* Dazu Hirzel, Unters. III 206, 1.

2) Ich kann also Zeller II 1, 1013 nicht zugeben, dafs Xenokrates der sinnlichen Wahrnehmung einen höheren Grad von Wahrheit zugeschrieben habe als Platon.

3) Tim. 28 b *τὰ αἰσθητά, δόξῃ περιληπτὰ μετ' αἰσθήσεως.* 37 c *ὅταν μὲν περὶ τὸ αἰσθητικὸν γίγνηται (ὁ λόγος), . . δόξαι καὶ πίστεις γίγνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς, ὅταν δ' αὖ περὶ τὸ λογιστικὸν ᾖ . . . νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται.* Aus der gelegentlichen Aeufserung Parmen. 155 d *καὶ ἐπιστήμη δὴ εἴη ἂν αὐτοῦ* (sc. *τοῦ ἑνός*) *καὶ δόξα καὶ αἴσθησις* ist nichts zu gewinnen. Eine Trennung der Gebiete von *δόξα* und *αἴσθησις* könnte man aus dem Berichte des Aristoteles über Platons Erkenntnislehre erschliefsen, de an. I 2, 404 b 25 *κρίνεται δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν νῷ, τὰ δ' ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ δόξῃ, τὰ δ' αἰσθήσει*, da indessen Platon, wie wir wissen, zwischen den Ideen und den Sinnendingen in späterer Zeit nur das Mathematische selbständig existieren liefs, auf dieses aber die *δόξα* unmöglich gehen kann, glaube ich, dafs sich Aristoteles hier ungenau ausgedrückt hat. Die *αἴσθησις* selbst gewährt keinerlei Erkenntnis, sie führt zur *δόξα* und fehlt deshalb auch da, wo Platon die Stufen der Erkenntnis aufzählt, Rep. II 511 d e, VII 533 e, 554 a, vgl. Tim. 37 b. Gehen nun *δόξα* und *αἴσθησις* nicht auf verschiedene Gebiete, so ergiebt sich kein rechter Fortschritt oder Zusammenhang in der aristotelischen Aufzählung, wenn man mit Brandis (Rh. M. 1828 S. 570) und Zeller (II 1, 637, 3) der *ἐπιστήμη* die Mathematik, dem *νοῦς* die Dialektik zuweist (wenn ich auch den abweichenden Gebrauch von *ἐπιστήμη* in dem Schema der Republik nicht als Gegengrund gelten lassen kann, da Platon auf Consequenz in den Terminis nicht hält, vgl. z. B. über *νόησις* Rep. 511 e mit 534 a). Auch Trendelenburgs Ausführungen (comm. 2. Aufl. 590 f. 'sensus ad opinionem, opinio ad scientiam nititur, scientia e mente pendet') kann ich nicht zustimmen. Das Wahrscheinlichste ist mir, dafs die *ἐπιστήμη* zum *νοῦς* im gleichen Verhältnis steht, wie die *αἴσθησις* zur *δόξα*: wie die *αἴσθησις* zur *δόξα* führt, so führt die *ἐπιστήμη* zum *νοῦς*, die Beschäftigung mit der reinen Wissenschaft zum Zustande der vollen Erkenntnis (s. über den *νοῦς* bei Platon unten im Abschnitt III). — Alle

zogen und hier Wahrheit und Irrtum weder in den einzelnen Wahrnehmungen, noch in den einzelnen Vorstellungen, sondern in der Verknüpfung der Vorstellungen oder der Wahrnehmung und der Vorstellung gesucht.[1]) Dagegen hatte er in der Beschäftigung mit den mathematischen Wissenschaften, zu denen er auch die philosophische Mechanik, Astronomie und Akustik rechnete, eine Vorstufe für die Dialektik gesehen, hatte jenen die *διάνοια*, dieser die *ἐπιστήμη* als Criterium zugewiesen und mochte in späteren Jahren hieran um so mehr festgehalten haben, als er dazu gelangt war, ausdrücklicher als früher die mathematischen Dinge als eigene, zwischen dem Sinnlichen und Intelligiblen stehende Wesensclasse zu bezeichnen. Hier nun konnte ihm Xenokrates deshalb nicht durchaus folgen, weil er, wie wir später sehen werden, die mathematischen Zahlen und Gröfsen mit den idealen identificierte. Es blieb ihm also als mittleres Erkennungsgebiet *τὰ φυσικώτερα τῶν μαθηματικῶν*, wie Aristoteles die mathematisch-naturwissenschaftlichen Wissenschaften bezeichnet[2]): vermöge ihrer Zugehörigkeit zur sinnlichen wie zur intelligiblen Welt nehmen sie in der That so genau eine Mittelstellung ein, wie es der Schematismus des Xenokrates erforderte. Wenn er aber von Mechanik, Optik und Akustik absah und lediglich die Himmelserscheinungen als *δοξαστά* fafste[3]), so kann

---

auf diese Stelle gerichteten positiven Erwägungen müssen höchst problematisch bleiben; dafs die xenokratische Trias *ἐπιστήμη δόξα αἴσθησις* den drei letzten Gliedern des platonischen Schemas nicht gleichgesetzt werden darf, läfst sich mit Bestimmtheit sagen: wenn also Themistius zu seiner übrigens nichtssagenden Paraphrase der mit unserer Stelle (wie Trendelenburg p. 187 nachweist) in engstem Zusammenhange stehenden aristotelischen Worte l. 16—21 hinzufügt (II 20 Sp.): *ταῦτα δὲ ἅπαντα λαβεῖν ἐστιν ἐκ τῶν περὶ φύσεως Ξενοκράτους*, darf man auf Grund dessen weder die platonische Erkenntnistheorie in die xenokratische hineintragen, noch dio xenokratische dem Platon aufdrängen wollen.

1) Theät. 190 b ff.

2) Phys. II 2, 194 a 7 u. ö. Auch Aristoteles schreibt bekanntlich der Astronomie unter den mathematischen Wissenschaften den höchsten Rang zu.

3) Ob er dies wirklich that und jene anderen Wissenschaften nicht doch irgendwie zum *οὐρανός* in Beziehung setzte, ist fraglich; Theophrast Metaphys. p. VI Us. sagt von ihm: *ἅπαντά πως περιτίθησι περὶ τὸν κόσμον, ὁμοίως αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ μαθηματικά, καὶ ἔτι δὴ τὰ θεῖα*, und man könnte hier *τὰ μαθηματικά* als *τὰ φυσικώτερα τῶν μαθηματικῶν* interpretieren und (mit Zeller II 2, 1012, 7) die nachträgliche Beifügung der *θεῖα* daraus erklären, dafs sich nach Xenokrates das Göttliche durch alle drei

der Grund dazu nur darin liegen, dafs er seine Dreiteilung auch topographisch veranschaulichen wollte: wie der Himmel zwischen der Erde und dem *ὑπερουράνιος τόπος*[1]), so stehen die *δοξαστά* zwischen den *αἰσθητά* und *νοητά*. Seine Teilung des Weltgebäudes in Himmel und Erde wird uns weiter unten noch beschäftigen; wir werden sehen, dafs sie für ihn wichtig genug war, um ihn zu veranlassen, auch seine Erkenntnistheorie ihr dienstbar zu machen.

Der Besitz des Wissens um die letzten Gründe und das Intelligible ist, wie Clemens Alexandrinus aus des Xenokrates Schrift *περὶ φρονήσεως* mitteilt, Weisheit, *σοφία* (s. fr. 3); ganz so definiert Aristoteles die *σοφία* als *ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει* (Eth. Nic. VI 7, 1141 b 2).[2]) Clemens sagt weiter, Xenokrates habe zwei Arten von Einsicht, *φρόνησις*, angenommen, *τὴν μὲν πρακτικὴν τὴν δὲ θεωρητικὴν* (für diese kennen wir den vollständigeren Ausdruck *ὁριστικὴ καὶ θεωρητικὴ τῶν ὄντων*, fr. 4), *ἣν δὴ σοφίαν ὑπάρχειν ἀνθρωπίνην*, und fügt hinzu *διόπερ ἡ μὲν σοφία φρόνησις, οὐ μὴν πᾶσα φρόνησις σοφία*. Der nicht ganz klare Ausdruck *σοφία ἀνθρωπίνη* besagt vielleicht, was Aristoteles (a. a. O. 8) ausdrückt: *ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα*, und wir würden dann unter der *φρόνησις θεωρητική* das zu verstehen haben, was Aristoteles *σύνεσις* nennt: *τὸ κρίνειν περὶ τούτων περὶ ὧν ἡ φρόνησίς ἐστιν* (1143 a 14).[3]) Ob der Zusatz des Clemens, der danach unzutreffend erscheint, etwa durch uns unbekannte weitere Ausführungen des Xenokrates gerechtfertigt ist, mufs dahingestellt bleiben.

Ueber die Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmungen, speciell die des Gehörs, besitzen wir, wie ich glaube, eine ausführliche Erörterung des Xenokrates. Porphyr sagt in seinem Commentar zur Harmonik des Ptolemäus, p. 213 Wallis, bei der Erörterung über die Tonlehre des Pythagoras: *γράφει δὲ καὶ Ἡρακλείδης*

Classen hindurchzieht; indessen da Theophrasts Ausdruck in jedem Falle ungenau ist und es bei der ganzen Beschaffenheit des metaphysischen Bruchstückes überhaupt grofse Bedenken hat, die Worte zu pressen, verzichte ich darauf, aus unserer Stelle weitere Schlüsse zu ziehen.

1) Plat. Phädr. 247 c. Vgl. den *ἀειδὴς τόπος* Phädon p. 81 c.

2) Vgl. von Späteren Nikom. arithm. introd. I 1.

3) Oder sollte darin der durch Herakleides (Laert. I 12 u. ö.) populär gewordene Gedanke liegen, dafs die volle *σοφία* den Menschen nicht zukomme, sondern man bei ihnen nur von *φρόνησις* reden dürfe?

καὶ[1]) *περὶ τούτων ἐν τῇ μουσικῇ εἰσαγωγῇ ταῦτα· Πυθαγόρας, ὥς φησι Ξενοκράτης, εὕρισκε καὶ τὰ ἐν μουσικῇ διαστήματα, οὐ χωρὶς ἀριθμοῦ τὴν γένεσιν ἔχοντα*, woran sich ein ausführlicher Bericht über diese Entdeckung schliefst. Welcher Herakleides der Verfasser der *μουσικὴ εἰσαγωγή* ist, wird nicht angegeben und vermag ich nicht zu bestimmen: nur soviel möchte ich behaupten, dafs es nicht der ältere Pontiker, der Schüler Platons, ist.[2]) Wenn nun dieser Herakleides die Thatsache, dafs Pythagoras die Intervalle entdeckte, aus Xenokrates entnahm, so kann es kaum zweifelhaft sein, dafs er eben diesem den Bericht über die Er-

1) Dies *καί* scheint anzudeuten, dafs die Schrift schon im Vorhergehenden benutzt worden ist; doch finde ich sie aufser an dieser Stelle nirgends in Porphyrs Schrift citiert; vermutlich ist sie stillschweigend ausgeschrieben.

2) Diesem schreiben Roulez, Comment. de vita et scriptis Heraclidis Pont. p. 99 ff. und Zeller II 1, 1036, 1 ohne weiteres das Fragment zu, während Zeller I⁴, 372 Anm. noch sagte, der Autor sei ohne Zweifel nicht der Schüler Platons, sondern eher ein gleichnamiger Landsmann, der Grammatiker (unter Claudius und Nero) oder auch etwa Herakleides Lembos. Gegen diese beiden Möglichkeiten s. Diels Dox. 151, 3. Der ältere Pontiker hat sich ja freilich mit der Musik und den Pythagoreern eingehend beschäftigt, und die *μουσικὴ εἰσαγωγή* könnte ebenso wie die Plut. de mus. p. 1131 f erwähnte *συναγωγὴ τῶν ἐν μουσικῇ* identisch mit den von Laert. V 87 genannten Büchern *περὶ μουσικῆς* sein. Indessen gerade deshalb, weil dieser Herakleides in der Forschung über die pythagoreische Musik einen hervorragenden Rang einnimmt, glaube ich nicht, dafs er sich für eine Thatsache, wie die Entdeckung der Intervalle durch Pythagoras, auf die Autorität seines Zeitgenossen Xenokrates berufen haben würde; glaube ferner nicht, dafs er Wert darauf gelegt haben würde, eine nicht eben bedeutende Aeufserung des Archytas w ö r t l i c h (*κατὰ λέξιν*, s. u.) zu citieren. Der Herakleides des Porphyrios erklärt die Empfindung des Hörens durch das Eindringen des Schalls in das Gehörorgan, die des Sehens durch das Auftreffen der *ὄψις* auf die Gegenstände: beides bekanntlich, in dieser allgemeinen Fassung, sehr verbreitete Anschauungen. Vom Pontiker hören wir (Aet. plac. IV 9, 6), dafs er die Sinneswahrnehmungen wie Empedokles durch Einflüsse in die Poren erklärt habe: etwas specifisch Empedokleisches findet sich in unseren Ausführungen nicht, immerhin widersprechen sie nicht geradezu der empedokleischen Auffassung. Aber ich glaube nicht, dafs sich der Pontiker Herakleides, wie das der unsrige thut, für seine Erklärung der *ὄψις* auf die 'Mathematiker', für die des Gehörs auf Demokrit berufen haben würde. All diese Züge chrakterisieren einen zwar gelehrten, aber durchaus unselbständigen Schriftsteller, und scheinen mir auf den alten Pontiker nicht zu passen. Endlich möchte ich diesem auch nicht die ermüdende Weitschweifigkeit und Unbeholfenheit des Stils zutrauen, die bei unserem Herakleides auffällt.

wägungen verdankt, die zu der Entdeckung führten. Nach dem citierten Eingange wird fortgefahren: *ἔστι γὰρ σύγκρισις ποσοῦ πρὸς ποσόν· ἐσκοπεῖτο τοίνυν, τίνος συμβαίνοντος τά τε σύμφωνα γίγνεται διαστήματα καὶ τὰ διάφωνα, καὶ πᾶν ἡρμοσμένον καὶ ἀνάρμοστον· καὶ ἀνελθὼν ἐπὶ τὴν γένεσιν τῆς φωνῆς, ἔφη, ὡσεὶ μέλλει τι ἐκ τῆς ἰσότητος σύμφωνον ἀκουσθήσεσθαι, κίνησιν δεῖ* (statt *δή*) *τινα γενέσθαι. κινήσεως δέ φησιν εἴδη δύο· τὸ μὲν φορά, τὸ δὲ ἀλλοίωσις*[1]) u. s. f. Dies *φησίν* kehrt im Folgenden noch öfters wieder; dafs es nicht von Porphyr herrührt und sich also nicht auf Herakleides bezieht, liegt auf der Hand[2]); es fragt sich nur, ob es Herakleides auf Xenokrates oder Pythagoras bezogen hat: ich glaube das letztere, trotz des Tempuswechsels *ἔφη — φησίν*. Xenokrates gab die ganze Argumentation des Pythagoras vermutlich nicht als wirklich von diesem herrührend, sondern wollte nur zeigen, auf welchem Wege dieser zu seiner Entdeckung gelangt sein mufste; die darin ausgesprochenen Ansichten sind also xenokratisch, nicht pythagoreisch. Der Gedankengang ist folgender: Die Tonbewegung erfolgt in gerader Linie, von einem Ort zum anderen, bis zum Hörorgan. Der Stofs (*πληγή*), der die Hörempfindung erzeugt, erfolgt nicht zu irgend einer Zeit, sondern auf der Grenze von Vergangenheit und Zukunft: so wie die Linie, die zwei Flächen scheidet, selbst

---

1) Diese Unterscheidung ist platonisch, Parmen. 138 b. Theät. 181 d ff., ebenso wenn es dann bei Porphyr heifst *φορᾶς μὲν εἴδη δύο, ἡ μὲν ἐν κύκλῳ, ἡ δ' ἐπ' εὐθύ. καὶ τῆς μὲν ἐν κύκλῳ ἡ μὲν εἰς τόπον ἐκ τόπου φέρεται, ὡς ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα, ἡ δ' ἐν τόπῳ μένοντι, ὡς οἱ κινούμενοι κῶνοι καὶ σφαῖραι περὶ τὴν ἴδιον ἄξονα· τῆς δὲ εἰς εὐθὺ φορᾶς, πλείονά ἐστιν εἴδη*, vgl. Legg. X 839 c *μῶν οὐκ ἐν χώρᾳ τινὶ τά τε ἑστῶτα ἕστηκε καὶ τὰ κινούμενα κινεῖται; πῶς γὰρ οὔ; καὶ τὰ μέν γε ἐν μιᾷ ἕδρᾳ που ἂν τοῦτο δρῴη, τὰ δ' ἐν πλείοσι. τὰ τὴν τῶν ἑστώτων ἐν μέσῳ λαμβάνοντα δύναμιν λέγεις, φήσομεν, ἐν ἑνὶ κινεῖσθαι, καθάπερ ἡ τῶν ἑστάναι λεγομένων κύκλων στρέφεται περιφορά; ναί . . . . . τὰ δέ γε κινούμενα ἐν πολλοῖς φαίνει μοι λέγειν, ὅσα φορᾷ κινεῖται μεταβαίνοντα εἰς ἕτερον ἀεὶ τόπον, καὶ τοτὲ μὲν ἔστιν ὅτε βάσιν ἑνὸς κεκτημένα τινὸς κέντρου, τοτὲ δὲ πλείονα τῷ περικυλινδεῖσθαι.* Aristoteles führte bekanntlich weitere Unterarten der *κίνησις* ein.

2) Man braucht nur die übrigen zahlreichen Citate dieser Schrift zu überblicken, um zu sehen, dafs Porphyr nie das erste einführende Verbum durch *φησίν* wieder aufnimmt. Etwas ganz anderes ist es natürlich, wenn er nicht, wie hier, ein Citat wörtlich ausschreibt (*γράφει ταῦτα*), sondern die Worte eines Autors paraphrasiert, wie p. 228 f. eine Stelle aus Aristoteles de anima; hier ist das wiederholte *φησίν* am Platze.

in keiner Fläche ist. Der Ton scheint uns aber wegen der Schwäche unseres Gehörsinns in einem Zeitpunkte zu ertönen: auch das Gesicht täuscht uns so, indem uns ein sich drehender Kegel, auf dem nur eine weiſse Linie ist, ganz weiſs erscheint. Das Gehör ist nur noch schwächer als das Gesicht, denn wir sehen noch die Schwingungen einer Saite, wenn wir den dadurch erzeugten Ton nicht mehr hören. Wenn nun bei jeder Schwingung einer Saite ein Ton entsteht, so ist es klar, daſs eine schwingende Saite viele Töne erzeugt; diese selbst nun erfolgen nicht zu irgend einem Zeitpunkte, es muſs also Pausen zwischen ihnen geben, die in der Zeit sind; diese hören wir nicht, und deshalb machen uns die Töne fälschlich den Eindruck, als wären sie continuierlich. — Bis hierher schreitet die Erörterung zusammenhängend fort; in dem nun Folgenden aber kehrt das *φησίν* nicht wieder und auch der Inhalt läſst vermuten, daſs hier ein Stück von Herakleides eingeschoben ist.[1]) Es wird

1) Da weder Wallis Opera mathematica noch Roulez' Schrift leicht zugänglich sind, setze ich das Stück her, um die Prüfung zu erleichtern: *καθάπερ καὶ ἡ ἐπὶ* (statt *ἐν τῷ*) *τοῦ δινουμένου κώνου γραμμὴ τὴν ἐπιφάνειαν ὁμόχρουν ἐποίει φαίνεσθαι* [*οὐ*] *οὐ συναισθανομένης τῆς ὄψεως ὁπότε καθ' ἕκαστον τόπον συγκινουμένη τῷ κώνῳ φαίνοιτο ἡ γραμμή, ἀλλὰ* (statt *ἀλλ' ἢ*) *διὰ τὸ τάχος τῆς φορᾶς φαντασίαν λαμβανόντων ἡμῶν ἐπὶ πάντα τὰ μέρη τοῦ κώνου κινουμένης* (statt *-νου*) *τῆς γραμμῆς. καὶ τὴν μὲν ὅρασιν ἔφασάν τινες ἡγεῖσθαι τῶν λοιπῶν αἰσθήσεων, ὡς κατὰ λέξιν Ἀρχύτας ἐν τῷ περὶ σοφίας γράφων ὧδε· τοσοῦτον διαφέρει σοφία ἐν πάντεσσι τοῖς ἀνθρωπίνοις πραγμάτεσσιν, ὡς ὄψις μὲν αἰσθασίων σώματος, νόος δὲ ψυχῆς· ὄψις γὰρ ἐπιβολεστέρα καὶ πολυειδειστέρα τῶν ἄλλων αἰσθασίων ἐστί, καὶ νόος ὕπατος τὸ δέον ἐπικραίνων* (so W. statt *-κραῖνον*). *ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων σχεδὸν τὰ πάθη ἑκατέρᾳ τῶν αἰσθήσεων ἐναντίως πέφυκεν ἐγγίγνεσθαι, λέγω δὲ τῇ ὁράσει καὶ τῇ ἀκοῇ. οὐ γὰρ καθάπερ ἡ ὅρασις ἐκπέμπουσα ἐπὶ τὸ ὑποκείμενον τὴν ὄψιν κατὰ διάδοσιν, ὥς φασιν οἱ μαθηματικοί, τὴν ἀντίληψιν ποιεῖται τοῦ ὑποκειμένου, οὕτω που καὶ ἡ ἀκοή· ἀλλ', ὥς φησιν ὁ Δημόκριτος, ἐκδοχεῖον μύθων οὖσα, μένει τὴν φωνὴν ἀγγείου δίκην· ἡ δὲ* [*γὰρ*] *εἰσκρίνεται καὶ ἐνρεῖ. παρ' ἣν αἰτίαν καὶ θᾶττον ὁρῶμεν ἢ ἀκούομεν· ἀστραπῆς γὰρ καὶ βροντῆς ἅμα γενομένης τὴν μὲν ὁρῶμεν ἅμα τῷ γενέσθαι, τὴν δ' οὐκ ἀκούομεν, ἢ μετὰ πολὺ ἀκούομεν. οὐ παρ' ἄλλο τι συμβαῖνον ἢ παρὰ τὸ τῇ μὲν ὄψει ἡμῶν ἀπαντᾶν τὸ φῶς, τὴν δὲ βροντὴν παραγίνεσθαι ἐπὶ τὴν ἀκοήν, ἐκδεχομένης τῆς ἀκοῆς τὴν βροντήν. διὸ δὴ ἐναντίως πεφυκέναι ἑκατέρας· ἡ μὲν γὰρ ὄψις τὰ ἐκτὸς ὁρᾷ, ἐπιβάλλουσα αὐτοῖς, ὧν τὴν ἀντίληψιν ποιεῖται· λέγω δὲ ἐπί τε μείζονος καὶ ἐλάττονος διαστήματος· καὶ διὰ τοῦτο, δόξαν οὐκ ἀπίθανον ἡμῖν τοῦ αὐτὴν θεωρεῖν τὰ ἐν σχέσει παρέχει. ἐπὶ δὲ τῆς ἀκοῆς πᾶν τοὐναντίον πέφυκε γίγνεσθαι· οὐ γὰρ μένει τὰ διαστήματα ἐκτός, ὥστε τὴν αἴσθησιν ἐπιβάλλειν αὐτοῖς, ἀλλὰ εἰσρεῖ τῇ ἀκοῇ.*

nämlich das Beispiel von der Linie auf dem Kegel wiederholt, wie es scheint nur um zu äufserst weitschweifigen Bemerkungen über den Unterschied zwischen dem Gesichts- und Gehörsinn überzuleiten, die mit dem Gegenstande der Untersuchung wenig oder nichts zu thun haben. Dagegen schliefst da, wo wir abbrachen, ungezwungen wieder an: *θεωρῶν οὖν τὰς αἰσθήσεις μὴ ἑστώσας, ἀλλ' ἐν ταράχῳ οὔσας, καὶ τὸ ἀκριβὲς μὴ καταλαμβανούσας, ἐπειράθη λόγῳ τινὶ ἑστῶτι συνιδεῖν τὴν τῶν φθόγγων ἁρμογήν.* Pythagoras fragte sich, da ja alle Tonbewegung nach Zahlen erfolgt, warum die einen Töne harmonisch, andere unharmonisch auf unser Gehör wirkten; und es ergab sich, dafs nur das Verhältnis (*λόγος*) der Zahlen zu einander das Harmonische hervorbringen könne. *Καὶ οὕτως ἄν τις ἀποδείξεις παρὰ τὴν τοῦ λόγου αἰτίαν συμβαῖνον τὸ εἰρημένον.* Was nun noch, theils recapitulierend, theils weiterführend folgt, eingeleitet mit *ἐν δὴ τούτοις εἴρηται,* schreibe ich wegen dieser Eingangsformel dem Porphyrios zu.[1]) Man wird das Referat des Herakleides nicht ganz lückenlos finden; insbesondere scheinen die Worte *δείκνυται δὲ, ὅτι πᾶσα φωνὴ κατ' ἀριθμὸν κινεῖται* eine Erörterung über die der Tonbewegung zu Grunde liegenden Zahlen vorauszusetzen; aber gerade das scheint mir zu der Vermutung, dafs wir ein Referat, keine selbständige Auseinandersetzung vor uns haben, wohl zu stimmen. — Die erkenntnistheoretischen Anschauungen der xenokratischen Sätze stimmen sehr wohl zu dem von Sextus berichteten: unsere Wahrnehmung ist trügerisch, insofern sie uns einen continuierlichen Ton vorspiegelt, den es in Wahrheit nicht giebt; aber sie hat doch bedingte Wahrheit, indem die Töne, die wir hören, in der That vorhanden sind. Reine Wahrheit gewährt nur die Betrachtung der Zahl, von den

1) Roulez giebt auch dies bis *αἱ βραδυτῆτες βαρυτέραν τὴν ἠχὴν ἀποτελοῦσι* dem Herakleides. Die Worte lauten: *ἐν δὴ τούτοις εἴρηται μὲν ἡ αἰτία, δι' ἣν οἱ Πυθαγόρειοι τὴν ἀκοὴν πρὸς τὰς κρίσεις τῶν συμφώνων παρῃτοῦντο, τῷ δὲ λόγῳ μόνῳ προσεῖχον. εἴρηται δὲ καί, πῶς συνεχεῖς ὄντες οἱ φθόγγοι, ἑνὸς ἤχου φαντασίαν παρεκτεινομένου ἐπὶ ποσόν τινα χρόνον, διὰ τὸ τάχος τῆς φορᾶς οὐ συναισθανομένης τῆς ἀκοῆς, ὁπότε καθ' ἕκαστον φθόγγον συγκινούμενος τῷ φθόγγῳ ὁ ἦχος φαίνοιτο. ταχείας μὲν οὖν καὶ πυκνοτέρας τῆς φωνῆς γιγνομένης, ὀξὺς γίγνεται ὁ ψόφος· βραδείας δὲ καὶ χαλαρωτέρας, βαρύς. ὅπερ γὰρ αἱ ἐπιτάσεις καὶ αἱ ἀνέσεις τῶν χορδῶν, τοῦτο αἱ ταχυτῆτες καὶ βραδυτῆτες ποιοῦσιν· ἡ δὲ ἐπίτασις ὀξυτέραν ἐποίει πρὸς φθόγγον καὶ ἡ ἄνεσις βαρυτέραν· ὥστε καὶ αἱ ταχυτῆτες ὀξυτέραν καὶ αἱ βραδυτῆτες βαρυτέραν τὴν ἠχὴν ἀποτελοῦσι.*

Sinnen heifst es, wie in dem Berichte des Sextus, dafs sie τὸ ἀκριβές nicht zu erfassen vermögen. Für die Lehre, dafs der Ton nicht stetig sei, sondern aus kleinsten Bestandteilen zusammengesetzt, werden wir unten in der xenokratischen Lehre von den unteilbaren Linien ein Analogon finden. Charakteristisch für die gutgemeinte, aber ungeschickte Gründlichkeit des Xenokrates ist, dafs er bei der Besprechung des Tons zunächst die verschiedenen Arten der Bewegung erörtert, obwohl dies für seinen eigentlichen Zweck durchaus überflüssig war. Dem entspricht es, wenn er (s. fr. 6) in seiner Schrift über Dialektik mit übertriebener Gewissenhaftigkeit von der Definition der φωνή, ὅτι ἐστὶν ἀέρος κίνησις ausging und weiter die φωναί in Laute und Töne schied.[1])

Die obersten metaphysischen Principien des Xenokrates kennen wir hauptsächlich aus den Angaben Plutarchs in seiner Schrift über die Seelenschöpfung im Timäus c. 1 ff. Wir erfahren hier[2]), wie Xenokrates die Angabe Platons im Timäus p. 35a über die Erschaffung der Weltseele interpretierte. Danach bedeutet die Mischung der ungeteilten und der geteilten Substanz nichts anderes als die Entstehung der Zahl; denn ungeteilt ist das Eins, geteilt die Menge, aus beiden entsteht die Zahl, indem das Eins die Menge bestimmt und der Grenzenlosigkeit, die auch die unbestimmte Zweiheit heifst, eine Grenze giebt.[3]) — Dem Eins steht also die Menge, die Unbegrenztheit oder die unbestimmte Zweiheit gegenüber. Der letztere Ausdruck wird bestätigt durch Theophrast Metaph. p. VI Us. 312 f. Br., der Xenokrates unter denen nennt, die das Eins und die unbestimmte Zweiheit als Principien angenommen hätten.

Wenn Xenokrates das Eins und die Unbegrenztheit als

1) Vgl. Phileb. 17b. — Zellers Vermutung (I 372 Anm.), dafs auch unser Fragment über Pythagoras aus dieser dialektischen Schrift stamme, kann natürlich nicht zutreffen, wenn wir die Grenzen des Fragmentes richtig abgesteckt haben; es bieten sich aber Möglichkeiten genug, u. a. die Schriften περὶ διαστημάτων und Πυθαγόρεια.

2) p. 26 a 27 der Ausgabe von Berth. Müller, Breslau 1873.

3) Darauf folgt bei Plutarch: καὶ Ζαράτας ὁ Πυθαγόρου διδάσκαλος ταύτην μὲν ἐκάλει τοῦ ἀριθμοῦ μητέρα, τὸ δὲ ἓν πατέρα· διὸ καὶ βελτίονας εἶναι τῶν ἀριθμῶν ὅσοι τῇ μονάδι προσεοίκασι. Diesen ersichtlich nicht xenokratischen Zusatz hat Plutarch vielleicht aus Eudoros (s. p. 1013b) übernommen. Ueber Zaratas Zeller I 285, 1.

Urgründe aufstellte, so folgte er durchaus seinem Lehrer Platon, der bekanntlich allmählich dazu fortgeschritten war, das Eins und das Unbegrenzte als Elemente alles Seienden anzunehmen.[1]) Wenn er aber weiter die *ἀπειρία* auch als die *ἀόριστος δυάς* bezeichnete, so fragt es sich, ob er auch hierin lediglich Platon folgte. Trendelenburg[2]) ist zu dem Resultate gelangt, dafs wir keine Veranlassung haben, Platon den Gebrauch dieses Terminus zuzuschreiben; ich glaube, man hat seitdem mit Unrecht diese Behauptung dahin eingeschränkt, dafs Platon wohl von der *ἀόριστος δυάς*, aber nur als von dem Elemente der Zahlen, der ideellen sowohl als der mathematischen, nicht aber der Sinnendinge gesprochen habe.[3]) Wenn Aristoteles bei seiner Darlegung der Ideenlehre im ersten Buche der Metaphysik, wo er lediglich oder doch fast ausschliefslich Platon berücksichtigt, die *ἀόριστος δυάς* überhaupt nicht erwähnt, so nahe dies auch gelegen hätte[4]), der Verfasser des dreizehnten Buches dagegen — wir werden ihn im Folgenden als Aristoteles citieren —, der der Polemik gegen die Schüler Platons einen breiten Raum gewährt, gleich das erste Mal, wo er das dem Eins entgegenstehende Princip nennt (XIII 7, 1081 a 14), es als die *ἀόριστος δυάς* bezeichnet und diesen Ausdruck auch weiterhin durchaus als terminus technicus behandelt, so scheint mir daraus unabweislich zu folgen, dafs Aristoteles von Platon diesen Ausdruck nicht gehört hat. Und wenn dann XIV 3, 1091 a 4 allerdings ausdrücklich auf Platon Bezug genommen wird, so ist einmal mit Trendelenburg zu bemerken, dafs es hier heifst *ἐξ ἑνὸς καὶ δυάδος ἀορίστου*, nicht *καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος*, im übrigen aber auch an dieser Stelle das *μέγα καὶ μικρόν* auftritt (1090 b 35, 1091 a 10); und selbst wenn jene kleine Abweichung zufällig sein sollte, würde dies Zeugnis kaum mehr beweisen, als das des Theophrast, der Metaph. p. 322 Br., XI b 2 Us. das Eins und die unbestimmte Zweiheit als

1) Zeller, Platon. Stud. p. 216 ff.

2) Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata, Lpz. 1826, p. 47 ff.

3) Zeller zweifelte Plat. Stud. 223 noch, ob das Theorem überhaupt von Platon herrühre, spricht sich aber Ph. d. Gr. II 1, 750, 2 im obigen Sinne aus, ebenso aufser den dort citierten Susemihl, Genet. Entw. d. Platon. Philos. II 532 f. und Bäumker, Das Problem der Materie in der griech. Philos., Münster 1890, p. 200 f.

4) Auch Met. III 3, 998 b 10. Phys. I 4, 187 a 17. III 4, 203 a 16 wird nur das *μέγα καὶ μικρόν*, nicht die *ἀόριστος δυάς* dem Platon zugeschrieben.

oberste Principien Platons und der **Pythagoreer** nennt. Darauf aber, dafs in der aristotelischen Metaphysik die *ἀόριστος δυάς* nicht als platonisches Princip der **Sinnendinge**, sondern nur der *νοητά* erscheint, darf man deshalb keinerlei Gewicht legen, weil im dreizehnten und vierzehnten Buche nicht von der Ableitung der Sinnendinge, sondern nur von der der Ideen und Zahlen eingehend gehandelt wird.[1])

Eine Beschränkung des Ausdrucks *ἀόριστος δυάς* auf die Materie der Zahlen wäre aber auch an und für sich nicht recht zu begreifen. Höchstwahrscheinlich hat nicht erst Aristoteles, sondern bereits Platon das *μέγα καὶ μικρόν* als eine *δυάς* bezeichnet: das hängt aber nicht mit der zunehmenden Neigung zum Pythagoreismus oder mit der Zurückführung der Ideen auf Zahlen zusammen, sondern besagt einfach, was schon der Philebus lehrt: dafs alles Unbestimmte zwischen zwei Gegensätzen, dem Kalten und Warmen, Hohen und Tiefen u. ä. auf und nieder schwankt. Schon der Rückblick auf den Philebus, in dem von einer Ableitung der Idealzahlen noch nicht die Rede ist, zeigt, was von der Angabe des Aristoteles zu halten ist[2]), Platon habe das zweite

---

1) Wenn Aristoteles wirklich lediglich die Materie der *νοητά* als unbegrenzte Zweiheit bezeichnete, so würde dies überdies der von Zeller 754 f. vertretenen Behauptung widersprechen, dafs sich bei Aristoteles keine Andeutung eines Unterschiedes zwischen der Materie der Ideen und der Sinnendinge finde; denn durch diese Beschränkung wäre eben ein Unterschied gegeben. Vgl. Bäumker a. a. O.

2) Metaph. I 6, 987 b 33 *τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν (ἐγένετο) διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι, ὥσπερ ἔκ τινος ἐκμαγείου.* Ich sehe in den Worten lediglich eine Annahme des Aristoteles, der sich bemüht, die *δυάς* zu erklären, wie er vorher gesagt hat, die Einführung der Ideen sei *διὰ τὴν ἐν λόγοις σκέψιν* geschehen. Die folgende Polemik (*καίτοι συμβαίνει γ' ἐναντίως* etc.) richtet sich auch nicht gegen die Entstehung der Zahlen aus der Zweizahl, an der Aristoteles nichts auszusetzen hatte, sondern gegen die Behauptung Platons, dafs die Materie und nicht das formale Princip die **Vielheit** des Seienden verursache. Die Worte *ἔξω τῶν πρώτων* hält Zeller (II 1, 756, 3) für ein Glossem, zu dem freilich ein Anlafs schwer einzusehen ist. Fassen wir aber den Satz als im Sinne des Aristoteles gesprochen, so ist die Absonderung der ungeraden Zahlen von den geraden und den *ἀρτιοπέριττοι* sehr verständlich; denn da die unbestimmte Zweiheit ja nach Platon *δυοποιός* ist, waren allerdings aus ihr die ungeraden Zahlen, die doch, gleich allen übrigen Zahlen, aus ihr entstehen sollten, nicht leicht abzuleiten (vgl. Bonitz Comm. S. 95, der sich aber auf Plat. Parmen. p. 144 nicht beziehen durfte) und der Versuch dazu scheint auch nicht gemacht worden zu sein

Princip zu einer *δυάς* gemacht, weil aus dieser alle Zahlen — aufser den ungeraden — sich leicht ableiten liefsen: keinenfalls ist damit der wirkliche Ursprung der platonischen Lehre getroffen. Ebenso wie diese *δυάς*, scheint auch die *ἀόριστος δυάς* zunächst nur ein zusammenfassender Ausdruck für die verschiedenen Arten des *μέγα καὶ μικρόν* gewesen zu sein[1]), ohne dafs damit der Begriff des zwischen zwei Gegensätzen schwankenden Unbestimmten zu dem der 'abstracten Zweiheit' sublimiert worden wäre; es gab also so viel verschiedene *ἀόριστοι δυάδες*, wie *εἴδη* des *μέγα καὶ μικρόν*. Mit der Zeit allerdings wurde die *ἀόριστος δυάς* zum selbständigen Principe: wir hören[2]), dafs einige die *ἀόριστος δυάς* zwar neben das Eins als Princip gesetzt, aber ihre nähere Bestimmung als einer Zweiheit von Ungleichem fallen gelassen hätten, offenbar weil sie sich scheuten, relative Begriffe als Principien anzunehmen, und mit Bezug darauf wird auch wohl von Aristoteles gelegentlich die *ἀόριστος δυάς* vom *μέγα καὶ μικρόν*, mit dem sie sonst identisch ist, geschieden.[3]) Zu der Vermutung, dafs zu diesen 'einigen' Xenokrates gehörte[4]), sehe ich keinen Anlafs.

Nach Plutarch hätte nun ferner Xenokrates das zweite Princip auch als die Menge bezeichnet. Aristoteles pflegt diese Fassung der des *μέγα καὶ μικρόν* gegenüberzustellen[5]), und es

---

(Metaph. XIII 8, 1083 b 28. XIV 4, 1091 a 23; XIII 8, 1084 a 4 wird nicht die Lehre der Akademie wiedergegeben). Ob freilich, wie Alexander z. St. meint, die ungeraden Zahlen als *πρῶτοι ἀριθμοί* bezeichnet werden können, bezweifle ich stark und möchte daher *πρώτων* für eine alte Corruptel von *περιττῶν* ansehen.

1) So wird, wie anderorts von der *δυάς* des Grofsen und Kleinen, Metaph. XIV 1, 1088 a 15 von der *ἀόριστος δυὰς μεγάλου καὶ μικροῦ* gesprochen. Vgl. 1087 b 7 *ἐκ τῆς τοῦ ἀνίσου δυάδος τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ*.

2) Metaph. XIV 1, 1088 b 28 *εἰσὶ δέ τινες οἳ δυάδα μὲν ἀόριστον ποιοῦσι τὸ μετὰ τοῦ ἑνὸς στοιχεῖον, τὸ δ' ἄνισον δυσχεραίνουσιν εὐλόγως*. Ueber das *ἄνισον* s. Anm. 5.

3) Met. XIV 2, 1089 a 35 *οὐ γὰρ δὴ ἡ δυὰς ἡ ἀόριστος αἰτία οὐδὲ τὸ μέγα καὶ μικρὸν τοῦ δύο λευκὰ . . . εἶναι*.

4) Zeller II 1, 1014, 3 (1015).

5) Met. XII 10, 1075 a 32 *οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν, ὥσπερ οἱ τὸ ἄνισον τῷ ἴσῳ ἢ τῷ ἑνὶ τὰ πολλά*. XIV 3, 1091 b 31 *τὸ ἐναντίον στοιχεῖον, εἴτε πλῆθος ὂν εἴτε τὸ ἄνισον καὶ μέγα καὶ μικρόν*. 5, 1092 a 28 *τοῦτ' οὖν ἔσται ὁ ἀριθμός, μονὰς καὶ πλῆθος, ἢ τὸ ἓν καὶ ἄνισον*. 35 *τὸ ἓν ὁ μὲν τῷ πλήθει ὡς ἐναντίον τίθησιν, ὁ δὲ τῷ ἀνίσῳ*. Vgl. Anm. 2. Das *ἄνισον*

scheint, dafs Speusipp ihr Hauptvertreter gewesen ist.[1]) Daraus folgt aber natürlich nicht, dafs neben ihm kein anderer die gleiche Bezeichnung brauchte, die ja besonders für die Materie der Zahlen sehr nahe lag. Vielleicht hat schon Platon hier das *πολὺ καὶ ὀλίγον* dem *ἕν* gegenübergestellt[2]), und er oder einer seiner Schüler, der an der *δυάς* festhielt, hat diese als *πρῶτόν τι πλῆθος* bezeichnet.[3]) Für Xenokrates kommt noch ein weiteres Zeugnis hinzu; nach Aet. I 3, 23 (fr. 15) liefs er das All *ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ ἀενάου* bestehen, *ἀέναον τὴν ὕλην αἰνιττόμενος διὰ τὸ πλῆθος*. Das Wort *ἀέναος* ist in der Dichtersprache so gebräuchlich, dafs wir zur Erklärung des xenokratischen Ausdrucks nicht notwendig auf den altpythagoreischen Vers zurückzugreifen brauchen[4]), in dem die Vierzahl als *παγὰ ἀενάου φύσιος* gefeiert wird, zumal die Bedeutung nicht ganz dieselbe ist: wird bei den Pythagoreern die Natur durch jenes Beiwort nur als die unvergängliche, immer sich erneuernde bezeichnet, so nannte Xenokrates sein zweites Princip immerfliefsend ganz im Sinne Platons, als das unbestimmte, stetig zwischen Gegensätzen schwankende. Dafs es nun eben wegen dieser Unbestimmtheit die Ursache der Vielheit gegenüber dem Eins ist[5]), und also, umgekehrt, um die Vielheit des Seienden zu erklären,

---

ist nicht (Zeller II 1, 750, 2) vom *μέγα καὶ μικρόν* verschieden, sondern ein vermutlich schon von Platon gebrauchter Ausdruck für dieses, vgl. XIII 7, 1081 b 32 *αἱ ἐν τῇ δυάδι τῇ πρώτῃ μονάδες γεννῶνται, εἴτε ὥσπερ ὁ πρῶτος εἰπὼν ἐξ ἀνίσων (ἰσασθέντων γὰρ ἐγένοντο) εἴτε ἄλλως*, vgl. XIV 4, 1090 b 24 *τὸν δ' ἄρτιον ἐξ ἀνίσων τινὲς κατασκευάζουσι τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ ἰσασθέντων*. Beide Ausdrücke werden nie von einander geschieden, sondern promiscue gebraucht. Vgl. Brandis, Rh. M. II S. 574.

1) Zeller II 1, 1001, 2.

2) Metaph. I 9, 992 a 16 *οὐδ' ἀριθμὸς ὑπάρχει ἐν αὐτοῖς* (d. h. in den mathematischen Gröfsen), *ὅτι τὸ πολυ καὶ ὀλίγον ἕτερον τούτων* (d. h. des *μακρὸν καὶ βραχύ* u. s. w.), vgl. XIV 2, 1089 b 12.

3) Met. XIII 9, 1085 b 7 *ὁ μὲν γὰρ ἐκ τοῦ κατηγορουμένου καθόλου γεννᾷ τὸν ἀριθμὸν καὶ οὐ τινὸς πλήθους, ὁ δ' ἔκ τινος πλήθους, τοῦ πρώτου δέ· τὴν γὰρ δυάδα πρῶτόν τι εἶναι πλῆθος.* XIV 1, 1087 b 4 *οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν, οἱ μὲν τῷ ἑνὶ τῷ ἴσῳ τὸ ἄνισον, ὡς τοῦτο τὴν τοῦ πλήθους οὖσαν φύσιν, οἱ δὲ τῷ ἑνὶ τὸ πλῆθος.* — Phileb. 16 c möchte ich nicht heranziehen, da hier nur vom Verhältnis der Idee zu ihren Abbildern die Rede ist.

4) Zeller I 368, 2. II 1, 1014, 3.

5) Metaph. XIII 8, 1083 a 13 *τοῦ γὰρ πολλὰ τὰ ὄντα εἶναι αἰτία αὐτῆς* (sc. *τῆς δυάδος*) *ἡ φύσις*. Vgl. Anm. 2.

immerfliefsend genannt wird, deutet der knappe Zusatz des Aetius διὰ τὸ πλῆθος an, den wir eben wegen dieser Kürze und weil er aus dem Ausdruck ἀέναος sich nicht unmittelbar herleiten läfst, berechtigt sind als authentische Wiedergabe der Meinung des Xenokrates anzusehen.

Die Lehre vom ἕν und ἄπειρον stand im Mittelpunkte des Systems, das Platon seinen Schülern unausgebaut hinterliefs. Unter diesen Schülern hat, soweit unsere spärlichen Nachrichten reichen, keiner mehr als Xenokrates sich bemüht, das Vermächtnis des Meisters zu schützen und zu bewahren. Wir dürfen nicht hoffen, seine Philosophie auch nur annähernd zu verstehen, wenn wir uns nicht über die Erwägungen klar sind, die Platon zu seiner Lehre vom ἕν und ἄπειρον führten. Darum ist es unerläfslich, hier, wenn auch in möglichst knapper Form, die Genesis dieser Lehre darzustellen. Wir werden zunächst das ἄπειρον der sinnlichen Dinge, sodann das der Ideen ins Auge fassen, schliefslich über das ἕν handeln.

Teleologische Erwägungen sind es, die Platon veranlafst haben, die pythagoreische Lehre vom ἄπειρον aufzunehmen und tiefer zu begründen.

Bekanntlich hatten bereits die Pythagoreer das Gute zum πέρας, das Böse zum ἄπειρον gestellt. Eine Begründung hat dies erst durch Platon gefunden. Platon ist überhaupt der erste, der über den Ursprung des Bösen in der Welt Betrachtungen angestellt hat. Aristoteles freilich meint, schon Empedokles sei durch die Erwägung, dafs aufser dem Guten auch Böses in der Welt sei, dazu geführt worden, der Liebe ein zweites Princip, den Streit, an die Seite zu stellen; aber er giebt zu, dafs er sich über die Beweggründe des Empedokles klarer ist, als dieser selbst: 'denn folgt man dem Empedokles und fafst seine Ansicht nach ihrem eigentlichen Sinne, nicht nach ihrem lallenden Ausdruck, so wird man finden, dafs ihm die Freundschaft Ursache des Guten ist, der Streit Ursache des Bösen; so dafs man vielleicht mit Recht sagen könnte, Empedokles setze gewissermafsen, und zwar zuerst das Gute und das Böse als Principien, sofern ja die Ursache alles Guten das Gute selbst und des Bösen das Böse ist.'[1]) Sehen wir hiervon ab, so beschränkte man sich

1) Metaph. I 4, 985 a 4.

vor Platon darauf zu erörtern, ob das Uebel in der Welt überwiege[1]), oder ob die gütige Fürsorge der Götter für die Menschen höher anzuschlagen sei. Dafs die Menschen für das Unrecht, das sie thun, und das Leid, das daraus folgt, selbst verantwortlich sind, stand zwar fest; die Frage nach der Herkunft der menschlichen Sündhaftigkeit und des gesamten Weltübels tauchte nicht auf. Auch Platon hat lange über das Wesen der Tugend in sokratischen Bahnen gedacht und geschrieben, ehe ihm jene tiefer liegenden Probleme nahe traten.[2]) Und ganz natürlich ist es zuerst das moralische Uebel, das eine Erklärung fordert. Nach Platons ganzer Sinnesrichtung konnte die Antwort nur lauten: der Leib ist schuld daran, dafs die Seele der ihr eigenen Bestimmung nicht ungehindert nachzugehen vermag; er macht dem Menschen die reine Erkenntnis und damit die reine Sittlichkeit in diesem Leben unmöglich. Dieser Satz wird im Phädon[3]) so ausführlich und eindringlich begründet, dafs man wohl sieht, es handelt sich um keine bekannte und anerkannte Thatsache; und wirklich widerspricht diese Lehre hellenischer Sinnesart so durchaus, dafs man begreift, wie sie von ihrem Urheber[4]) als höchst bedeutsamer Fortschritt empfunden wurde. Platon ist bekanntlich wiederholt auf diesen Grundsatz zurückgekommen.[5]) Nahe an ihn schliefst sich auch eine bedeutsame Aeufserung im Theätet an, wenngleich mir hier die mehr principielle Fassung eine Wei-

---

1) *τὰ χείρονα πλείω βροτοῖσίν ἐστι τῶν ἀμεινόνων* Eurip. Hiket. 196f.

2) Im Phädrus, wo der Abfall der Seele von ursprünglicher Reinheit ausführlich geschildert wird, verlautet nichts von der Ursache dieses Abfalls, der vor dem Eintritt in die Körperwelt erfolgte. Bemerkenswert ist Rep. II p. 379c: *οὐδ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος, ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ἀλλ' ὀλίγων μὲν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιος, πολλῶν δὲ ἀναίτιος· πολὺ γὰρ ἐλάττω τἀγαθὰ τῶν κακῶν ἡμῖν· καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν.* Die Untersuchung über diese anderen Gründe wird in diesem Zusammenhange nicht geführt; doch vgl. die Anm. 5 citierte spätere Stelle.

3) 64a — 69e.

4) Vorbereitet war sie durch die orphische Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele. Platons asketisches Ideal lag auch einem Prodikos noch so fern, dafs, wie bekannt, bei diesem die Empfehlung der Tugend darauf hinausläuft, zu möglichst ausgiebigem Genusse der irdischen Güter anzuleiten, s. M. Heinze, Der Eudämonismus in der griech. Philos. p. 724 ff.

5) Eine Hauptstelle Rep. X 611 b ff.

terbildung des Gedankens anzudeuten scheint: p. 176a *ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε· ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη, οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρύσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης· διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅ τι τάχιστα.* Hier ist freilich die alleinige Beziehung auf das moralische Uebel nicht völlig ausgeschlossen, und im Folgenden handelt es sich nur um dieses; aber der sehr allgemeine Ausdruck *τὴν θνητὴν φύσιν περιπολεῖ* scheint mir nicht ohne Absicht gewählt; und wichtig ist vor allem die zweimalige Betonung der Notwendigkeit des Uebels als eines Gegensatzes zum Guten. Begründet wird diese Notwendigkeit hier nicht[1]); aber Platon verbindet einen tiefen Sinn damit; das ergiebt sich aus der weiteren Behandlung des Problems in dem eng mit dem Theätet zusammenhängenden Politicus. Hier ist im Mythus das der göttlichen Fürsorge entgegenstehende Princip in seiner ganzen Ausdehnung als Weltübel erfafst. Wenn Platon die Weltperioden, in denen je ein Princip durchaus herrscht, mit einander abwechseln läfst, so ist klar, dafs dies nur *θεωρίας ἕνεκα* geschieht; Platons Meinung ist in Wahrheit die, dafs gleichzeitig die göttliche Fürsorge das Weltall lenkt, und die eigene Natur der Welt dieser Leitung widerstrebt. Schuld an diesem Widerstreben ist auch hier *τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως*, das aus dem ursprünglichen ungeordneten Zustande auch in der von Gott geordneten Welt fortdauert (p. 273 b). Weder ist Gott selbst schuld an dem Uebel, noch giebt es einen dem Guten feindlichen Gott (p. 269e); im *σῶμα* selbst liegt die Wurzel des Widerstrebens, und zwar mit Notwendigkeit (*ἐξ ἀνάγκης ἔμφυτον γέγονεν* p. 269 d), weil nur dem rein Göttlichen (*τοῖς πάντων θειοτάτοις*) ewiges Sich-gleich-verhalten zukommt, das Körperliche aber, als der rein göttlichen Natur unteilhaftig, unmöglich vom Wechsel, und damit vom Uebel frei sein kann. Wir wissen nun also, wie die *ἀνάγκη* des Theätet aufzufassen ist: daraus, dafs die Erscheinung nicht Idee ist, folgt notwendig ihre Unvollkommenheit.

Tiefer begründet wird diese Anschauung im Timäus. Die grofsen Schwierigkeiten dieses Dialogs beruhen im Wesentlichen

1) Der Gedanke, dafs ohne das Uebel die Welt, das schönste Werk, unvollständig wäre, liegt, glaube ich, Platon fern und läfst sich jedenfalls aus der von Bäumker, Das Problem der Materie in der griech. Philos. p. 206, herangezogenen Stelle des Timäus p. 41b nicht ableiten.

darauf, dafs physische und theologische[1]), mechanische und teleologische Betrachtung der Welt neben einander hergehen und in einander greifen, ohne völlig in Einklang gebracht zu sein, sowie darauf, dafs die physisch und theologisch letzten Elemente der Dinge, die Platon natürlich auf analytischem Wege gefunden hat, als Ausgangspunkte zu einer synthetischen Darstellung genommen werden, die das ewige In- und Beieinander der Dinge unter der Form eines zeitlichen Nacheinander begreiflich machen will.[2])

Rein physisch betrachtet erklärt sich das Sinnliche als eine Zusammensetzung aus den vier Grundelementen, deren eigentümliche Kräfte gewisse Wirkungen hervorbringen. Die Körper der vier Elemente bestehen wieder der Form nach aus verschiedenartig combinierten kleinsten Dreiecken, die den Uebergang der Elemente in einander ermöglichen Die Form allein genügt aber nicht; es mufs etwas geben, in dem sie wird und wechselt, und das sich selbst immer gleich bleibt. Das Wesen dieses Etwas ist höchst dunkel und weder sinnlich noch begrifflich zu erfassen; negativ läfst es sich so bestimmen, dafs ihm jede Qualität abgesprochen wird, positiv nur dadurch, dafs es eben der Ort ist, in den die Formen eintreten, und der erst durch dies Eintreten einer Qualität teilhaftig wird.[3]) — Diese physische Betrachtung führt direct zur metaphysischen. Der immer wechselnden, vielgeteilten Körperwelt mufs nicht nur ein beständiges Substrat, sondern auch eine formelle Einheit zu Grunde liegen: die sinnlichen Formen sind Abbilder der unveränderlichen Ideen; sie werden dadurch, dafs die Idee in jenes Substrat eintritt.

Nun ist aber nach Platon die lediglich physische Betrachtungsweise nicht wahre Philosophie, sondern nur ein anmutiges Spiel, das der Denker sich zwar gelegentlich ohne Gefahr ge-

---

1) Dieser Gegensatz ist mehr im Sinne Platons als der zwischen physisch und metaphysisch.

2) Die nicht genügende Beachtung namentlich des ersterwähnten Umstandes hat es verschuldet, dafs schon Eudemos fälschlich dem Platon vorwarf, er mache die 'Mutter und Amme' des Seienden zur Ursache des Bösen (Plut. de procr. an. 1015 d); dafs ferner Plutarch sich zu einer conciliatorischen Deutung des Timäus gedrängt fühlte, die den Absichten Platons durchaus nicht gerecht wird, und dafs auch neuerdings die richtigen Gesichtspunkte für die Erklärung des Timäus oft verfehlt worden sind.

3) Ob diese χώρα wirklich der leere Raum ist, wie nach dem Vorgange anderer zuletzt Bäumker a. a. O. S. 110 ff. nachzuweisen versucht hat, bleibt für meine Untersuchung gleichgültig.

statten darf, das aber höchstens zu wahrscheinlichen, nie zu gewissen Ergebnissen führt. Die wahren Ursachen der Dinge sind nicht physischer, sondern göttlicher Natur; nicht die ἀνάγκη, sondern der νοῦς ist der Herrscher der Welt. Von diesem Gesichtspunkte aus stellt sich das Werden der Dinge ganz anders dar.

Gott, der die höchste Vernunft und das Gute an sich ist, kann nur das Gute wollen: ihm wird die Ordnung und Schönheit der Welt, des Vollendetsten unter den sichtbaren Dingen, verdankt. Aber in dieser Welt findet sich neben Gutem auch Böses: die Abbilder der Idee sind dieser gegenüber unvollkommen. Also hat Gottes Allmacht eine Schranke gefunden, die es ihr unmöglich machte, das Gute so rein und unverfälscht, wie sie es wünschte, darzustellen; es giebt im Körperlichen Gesetze, die auch sie nicht zu brechen vermochte; sie mufs sich darauf beschränken, diese 'Notwendigkeit' so zu verwerten, dafs alles wenn nicht völlig, so doch möglichst gut werde.[1]) Alles Gewor-

1) S. über diese ἀνάγκη p. 42a 46e 47e ff. 53d 56c 68be 69cd 75ab. — Während Zeller die ἀνάγκη einfach als Naturnotwendigkeit fafst, d. h. als mechanische Causalität im Gegensatz zur teleologischen, sucht Bäumker 117 ff. nachzuweisen, dafs die zweite platonische Ursache notwendig sei 'nicht in sich betrachtet, sondern nur insofern ihre Beziehung zur ordnenden Vernunft in Betracht kommt; sie ist für die Vernunft notwendig als der Gegenstand, ohne den diese ihre ordnende Thätigkeit nicht ausüben kann'; sie soll ein mythisch personificierender Ausdruck für die — selbst schon mythisch gemeinte — secundäre Materie sein. Bäumkers Erklärung des Ausdrucks ἀνάγκη kann ich nicht beistimmen. Dafs die Notwendigkeit sozusagen nur relativ, d. h. mit Beziehung auf die Absichten des νοῦς bestehe, wird nirgends gesagt; im Schlufssatz von c. 30 begründet Platon nicht, wie Bäumker (S. 119) erklärt, die Existenz des Notwendigen, sondern nur die Pflicht des Forschers, sich auch mit ihm zu befassen. Bäumkers Auffassung der ἀνάγκη ist weder an den erwähnten Stellen des Theätet und Politicus zulässig, noch auch besonders bei der von ihm nicht in Betracht gezogenen des Timäus 75ab: hier heifst es, dafs ἡ ἐξ ἀνάγκης γιγνομένη καὶ συνεπιφερομένη φύσις die Vereinigung von starkem Knochen und Fleisch mit feinem Empfindungsvermögen nicht zuläfst: sonst wäre das Haupt des Menschen besser geschützt worden und dieser könnte daher länger leben; so aber war der νοῦς an die ἀνάγκη gebunden und konnte den Menschen nur langlebig und schlechter oder kurzlebig und besser gestalten: er zog das letztere vor. Dies ist das einzige Mal, wo im Timäus das Verfahren des νοῦς mit der ἀνάγκη durch ein Beispiel erläutert wird, und wir sehen hieraus, dafs in der That die Notwendigkeit 'in sich betrachtet' notwendig ist. Ich fasse die ἀνάγκη als Ausdruck für die unverrückbaren Gesetze der

dene hat also zwei Ursachen: die göttliche, von der das Gute herrührt, die physische, die es verschuldet, daſs das Gute nicht vollkommen ist. Wird nun, wie es im Timäus geschieht, die Welt als zeitlich entstanden geschildert, so muſs ein Bestehen des Körperlichen, gesondert von Gott, vor der Weltschöpfung angenommen werden. Dies Körperliche ist, da es von Gott, der Ursache alles Guten, fern ist, gänzlich ohne Maſs und Ordnung; es muſs, da die Ruhe nur völliger Gleichförmigkeit zukommt, als regellos bewegt gedacht werden; erst durch Gott hat es Form und Maſs erhalten, soweit dies seine durch ureingeborene Gesetze bestimmte Natur zulieſs: wenn man unausrottbare Gesetz- und Ordnungslosigkeit ein Gesetz nennen kann. So entspricht die Lehre des Timäus genau der des Politicus, nach der die Ordnungslosigkeit, die vor der Weltschöpfung bestand, auch in der von Gott geordneten Welt nicht völlig beseitigt ist.

Man hat dies vor der Weltschöpfung vorhandene Chaos entweder mit der physischen Materie, dem aufnehmenden Princip, so in Einklang zu setzen versucht, daſs man es aus dieser entstehen lieſs, oder es einfach als mythischen Zug aus dem System der platonischen Philosophie gestrichen; beides mit Unrecht. Ueber die Ableitung der 'secundären Materie' aus der 'primären' brauche ich dem von anderen Gesagten nichts hinzuzufügen, wohl aber ein Wort über den zweiten Lösungsversuch. Mythisch ist die 'secundäre Materie' ebensosehr und ebensowenig wie die 'primäre'. Ebensosehr: insofern die zeitliche Entstehung der Welt — wie ich mit Boeckh, Zeller u. a. annehme — mythisch ist, und nach Platons wahrer Meinung weder das Chaos noch das Aufnehmende vor der Weltschöpfung je für sich existiert

---

körperlichen Natur und möchte sie nur nicht 'mechanische Causalität' nennen, weil dies genau verstanden zu viel besagen und ein Eingreifen des *νοῦς* ausschlieſsen würde, während dieser nach Platon die *ἀνάγκη* 'überredet', d. h. jene Gesetze — wie in dem besprochenen Beispiel — möglichst zum besten verwertet. Man könnte sie also mit der *ἀναρμοστία* oder der *τύχη* (p. 69b, vgl. 46a und Phileb. 28d) gleichsetzen, die in der secundären Materie herrschen, wobei auf Legg. X 889c (*πάντα ὁπόσα τῇ τῶν ἐναντίων κράσει κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης συνεκεράσθη*) zu verweisen und daran zu erinnern ist, daſs auch Aristoteles alles, was nicht aus einer Zweckthätigkeit hervorgeht, also auch die *ἀνάγκη* der Atomiker, *κατὰ τύχην* geschehen läſst (Phys. II 5, 196b 17ff.). Zu völliger Klarheit kommt der Begriff der *ἀνάγκη* im Timäus deshalb nicht, weil er auf der Grenzscheide der physischen und teleologischen Erörterungen steht.

haben. Ebensowenig: denn wie der Physiker das Seiende in die vier Elemente, diese in die Elementardreiecke, diese in ein formelles und aufnehmendes Princip zerdenkt, so zerdenkt der Theolog alles Seiende in eine göttliche Mafsbestimmung und in ein ungöttliches Mafsloses. Aber dies führt uns weiter zum Philebus, in dem wir die regellos bewegte, der Vernunft bare Masse als das ἄπειρον wiederfinden.[1])

Im Philebus wird ganz klar und unzweideutig der Gedanke ausgesprochen, der im Timäus noch in den Hintergrund tritt: dafs die Weltordnung durch den νοῦς in der Einfügung von Mafs und Zahl in das Unbestimmte besteht. Platon eignet sich die pythagoreischen Ausdrücke πέρας und ἄπειρον an, die im Timäus noch nicht auftreten.[2]) Aber schon hier wird von dem noch Ungeordneten gesagt, es verhalte sich ἀμέτρως (53a)[3]), und die ordnende Thätigkeit Gottes besteht in der Formung durch Zahlen (53b), Analogien (56c), Symmetrie (69b); dem entspricht es genau, wenn es vom πέρας im Philebus (p. 25dc) heifst: παύει πρὸς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα

---

1) Aus dem bisher und im Folgenden Gesagten ergiebt sich, warum ich die δεξαμενή dem ἄπειρον weder mit Bäumker a. a. O. 193 ff. unterordnen noch mit Schneider, Die platonische Metaphysik p. 5 ff., gleichsetzen kann. Dagegen treffe ich in meiner Auffassung der platonischen Lehre von der Materie in verschiedenen Punkten mit Siebeck (Unters. z. Philos. d. Griechen, 2. Aufl. S. 49 ff.) zusammen, dessen Ergebnisse mir von Zeller und Bäumker nicht hinreichend berücksichtigt zu sein scheinen. Worin ich von Siebeck abweiche, ergiebt sich aus meiner Darstellung; näher darauf einzugehen, ist hier nicht der Ort. Siebeck betont mir vor allem das Teleologische in Platons Erörterungen zu wenig und läfst die Vorstellung der Räumlichkeit bei Platon eine Rolle spielen, die ihr meines Erachtens nicht zukommt. Bafsfreunds Abhandlung über das zweite Princip des Sinnlichen oder die Materie bei Platon, Breslau 1885, ist mir leider nur zugänglich, soweit sie als Dissertation gedruckt ist; in dem später erschienenen Abschnitt über das ἄπειρον des Philebus scheint er sich, wie ich aus gelegentlichen Anführungen bei Zeller und Bäumker schliefse, dem Richtigen genähert zu haben.

2) Meine ganze Darstellung der Lehre vom ἄπειρον enthebt mich der Pflicht, auf Böltes Behauptung einzugehen (Platons Standpunkt im Philebus, Bonner Studien p. 158), dafs die metaphysischen Erörterungen des Philebus nicht der Ausdruck der Ueberzeugung Platons, sondern fremder Herkunft und hier nur von Platon herangezogen seien, um die Ideenlehre bei Seite lassen zu können.

3) Vgl. 87c πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον· καὶ ζῶον οὖν τὸ τοιοῦτον ἐσόμενον ξύμμετρον θετέον.

δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται. Im Philebus aber wird das ἄπειρον, das nach der Anlage des Timäus hier nur als vorweltliches Chaos erscheinen konnte, als immanenter Bestandteil alles Seienden[1]) betrachtet; es wird schärfer bestimmt als das, was ein Mehr oder Weniger zuläfst, also als das dynamisch Unbestimmte[2]); es tritt endlich auch selbständig, ohne Vermischung mit dem πέρας auf, und fafst als solches, kurz gesagt, alles in sich, was nicht gut ist. Dagegen tritt im Philebus der Gedanke völlig in den Hintergrund, dafs das Mafslose eigentlich die eigentümliche Natur des Körperlichen gegenüber der Idee ist; ohne den Timäus würden wir kaum ahnen können, dafs dies der Ausgangspunkt für die Lehre vom ἄπειρον gewesen ist.

Die Entwickelung dieser Lehre führte nun Platon auf eine neue Fassung des Begriffs οὐσία. Mit Unrecht pflegt man das aus πέρας und ἄπειρον zusammengesetzte μικτὸν γένος als 'das Werdende' zu bezeichnen. Man kommt so dazu, es als einen Widerspruch zu empfinden, dafs Platon die Lust, die er doch

1) d. h. der sinnlichen Dinge. Auffällig ist, dafs Platon als Beispiele nur τὰ πρός τι (Abstracta), nicht τὰ καθ' ἑαυτά (Concreta) heranzieht. Bäumker (194, 4) meint, Platon wolle nur Analoga für den in Rede stehenden Begriff der Lust anführen; aber warum führt er dann in den früheren Erörterungen die Ideen des Menschen und Ochsen unbedenklich an? Die Absicht, die Concreta auszuschliefsen, darf aber nicht bei Platon gesucht werden; dies hätte er sicher mit einem Worte angedeutet. Ich glaube, Platon beschränkt sich auf die Abstracta, weil man hier das ἄπειρον als Gegensatz des πεπερασμένον leicht sich vorstellen kann: Krankheit, Dissonanz, Häfslichkeit, falsche Lust u. s. w.; bei den Concretis fällt dies schwerer. Aber die Leser des Philebus wufsten ja schon aus dem Timäus, dafs die ganze Welt, Elemente und lebende Wesen, aus dem ἄπειρον hervorgegangen sind; und will man sich das ἄπειρον eines Concretums vorstellen, so müfsten dies alle seine Bestandteile, aber ohne jede Form und Ordnung sein, also ἴχνη ἄττα (Tim. 53 b) dessen, was durch Einfügung des Mafses daraus wird.

2) Aristoteles sagt Phys. III 3, 206 b 27 ganz richtig: Πλάτων διὰ τοῦτο δύο τὰ ἄπειρα ἐποίησεν, ὅτι καὶ ἐπὶ τὴν αὔξην δοκεῖ ὑπερβάλλειν καὶ εἰς ἄπειρον ἰέναι καὶ ἐπὶ τὴν καθαίρεσιν. Man mufs sich aber hüten, die sonstigen Ausführungen des Aristoteles über das ἄπειρον in diesem Capitel ohne weiteres auf Platon zu übertragen. Ganz irrig sagt z. B. Trendelenburg de id. et num. p. 60 — und Spätere sind ihm vielfach gefolgt, — jedes bestimmte Ding enthalte nach Platon doch deshalb das ἄπειρον in sich, weil es unbegrenzter Teilung fähig sei: Platon gab weder die Möglichkeit der unbegrenzten Teilung zu, noch konnte er überhaupt an eine Teilung seines ἄπειρον denken.

auch werden läfst (31 b), zum *ἄπειρον* rechnet.[1]) Protarch sagt allerdings mit Recht (25 e) *φαίνει μοι λέγειν, μιγνυς ταῦτα, γενέσεις τινὰς ἐφ' ἑκάστων συμβαίνειν*: weil nämlich der Vorgang des Mischens allerdings ein Werden oder Entstehen bedeutet; das Resultat der Mischung aber, das *μικτὸν γένος*, ist kein Werdendes mehr, sondern ein Gewordenes, eine *οὐσία*. Wenn Sokrates 26 d es selbst eine *γένεσις εἰς οὐσίαν* nennt, so ist der Nachdruck auf *οὐσία* zu legen, und genau genommen pafst der Ausdruck nur für die *μῖξις*: 27 b heifst das *μικτόν* richtig *γεγενημένη οὐσία*, die *μῖξις* dagegen *γένεσις*. Diese *οὐσία* ist der in sich beruhende vollendete Zustand[2]): alles *ἄπειρον* ist kein solcher. So ist z. B. die Gesundheit, die ja zum *μικτόν* gehört (25 e), ein solcher Zustand; die Auflösung der Harmonie in uns, der Schmerz, und ihre Wiederherstellung, die Lust, sind keine festen Zustände, also *ἄπειρα* (31 c ff.).[3]) Einen der *οὐσία* entsprechenden Ausdruck für die *ἄπειρα* hat Platon im Philebus nicht; aus p. 53 c ff. darf man *γένεσις* als solchen nicht aufnehmen, denn hier bequemt sich Platon fremdem Sprachgebrauche an[4]); und wenngleich der Nachweis, dafs die *ἡδονή*, sofern sie keine *οὐσία* ist, auch kein Gut sein kann, ganz in Platons Sinne ist, so würde er doch, falls er wirklich alles, was nicht *οὐσία* ist, als *γένεσις* rechnen wollte, in den früheren Erörterungen diesen Ausdruck vorsichtiger angewendet haben: nun aber nennt er die *μῖξις*, die doch nicht als *ἄπειρον* zu fassen ist, *γένεσις*. Spätere Berichterstatter haben den im Philebus fehlenden Ausdruck: sie bezeichnen das *ἄπειρον*, also alles, was nicht *οὐσία*

---

1) z. B. Bölte a. a. O. 164. Die Bezeichnung der Lust als eines *ἄπειρον* wird allerdings später beschränkt: soweit sie am Guten Teil hat als reine, von Schmerz freie Lust, ist sie kein *ἄπειρον*, sondern ein *ἔμμετρον*, also eine *οὐσία*, 28 a 52 c d.

2) Vgl. Hirzel, de bonis in fine Philebi enumeratis, Berlin 1868, p. 62, der auch mit Recht Legg. X 903 c zur Bestätigung verwertet, dem ich aber in der Scheidung der *μικτά* in Werdendes und Gewordenes nicht folgen kann.

3) Vgl. dazu die völlig entsprechende Darstellung des Timäus p. 82 c. — Legg. X 894 a *μεταβάλλον μὲν οὖν οὕτω καὶ μετακινούμενον γίγνεται πᾶν· ἔστι δὲ ὄντως ὄν, ὁπόταν μένῃ· μεταβαλὸν δὲ εἰς ἄλλην ἕξιν διέφθαρται παντελῶς*: auch hier ist nicht von der Idee die Rede (vgl. 903 c), ebenso wie 895 d *οὐσία* nicht die Idee eines Dinges, sondern das Ding selbst bezeichnet.

4) Vgl. Zeller, Arch. f. G. d. Ph. I.

ist, als *μὴ ὄν*[1]); und die Uebereinstimmung mehrerer Zeugen[2]) läfst keinen Zweifel darüber, dafs wirklich Platon schon diesen Ausdruck gebraucht hat.

Wir haben also das Resultat gewonnen: alles Gute ist eine von Gott geschaffene oder harmonisch geordnete *οὐσία*, das Nicht-Gute seine Auflösung oder das Gelöstsein des *ἄπειρον.*[3]) Dem entspricht es durchaus, wenn Aristoteles Metaph. I 6, 988 a 14 berichtet, Platon habe in seinen beiden obersten Principien zugleich die Ursachen des Guten und Bösen gesehen: daran, dafs das *μέγα καὶ μικρόν* hier Ursache des Bösen genannt wird, darf man keinen Anstofs nehmen, denn insofern es der zusammenfassende Ausdruck für alle *ἄπειρα* ist, sind diese schlecht, weil oder indem sie an ihm teilhaben. Das Gleiche berichtet Theophrast Metaph. p. 322 f. Br. XI a 33 Us.: *Πλάτων δὲ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι μακρὰν τὴν ἀπόστασιν ἐπι[νοοῦντες τῶν τῇδε ἀποφαίνονται τὸ ἓν] μιμεῖσθαί γ' ἐθέλειν ἅπαντα· καίτοι καθάπερ ἀντίθεσίν τινα ποιοῦσιν τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνός, ἐν ᾗ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἄτακτον καὶ πᾶσα ὡς εἰπεῖν ἀμορφία καθ' αὑτήν, ὡς οὐχ οἷόν τε ἄνευ ταύτης τὴν τοῦ ὅλου φύσιν, ἀλλ' οἷον ἰσομοιρεῖν ἢ καὶ ὑπερέχειν τῆς ἑτέρας ἢ καὶ τὰς ἀρχὰς ἐναντίας. διὸ*

1) Das *μὴ ὄν* hat Bäumker S. 201 ff. (vgl. auch Schneider a. a. O. 43 f.) richtig erklärt, ohne doch den wahren Grund der Benennung in der Lehre des Philebus zu finden. Dafs es nicht in Platons Sinne ist, das *δεχόμενον* des Timäus als ein *μὴ ὄν* zu bezeichnen (Zeller II 1, 733), brauche ich nach dem oben Gesagten kaum noch zu bemerken; es ist dies eine Folgerung, die sich zwar aus platonischen Sätzen ziehen liefse, die aber Platon, da er durchaus nichts davon sagt, höchst wahrscheinlich nicht hat ziehen wollen. Zudem: 'das schlechthin Nichtseiende ist nach Platon schlechthin unerkennbar', die *τιθήνη γενέσεως* ist aber *λογισμῷ τινι νόθῳ* zu erfassen (*ἁπτόν*), was man sich auch unter der 'Aftererkenntnis (Boeckh, kl. Schr. III 128)' vorstellen mag, also nicht schlechthin unerkennbar. Der Gegensatz zwischen dem Sein der Idee und dem Werden der Erscheinungswelt mufs bei dieser Frage ganz aus dem Spiele bleiben.

2) S. Bäumker a. a. O.

3) Es ist für den teleologischen Charakter der platonischen Lehre vom *ἄπειρον* sehr bezeichnend, dafs sie ihre einzige ausführliche Begründung in einem Dialoge erfährt, dessen Zweck die Bestimmung des höchsten Gutes ist, und dafs sie auch weiterhin ihre Hauptwirkung auf ethischem Gebiete ausgeübt hat: denn offenbar ist des Aristoteles Lehre von der *μεσότης* der Tugend mehr durch Platons Lehre vom *ἄπειρον* als durch die der Pythagoreer beeinflufst, an die er Eth. Nic. II 5, 1106 b 29 erinnert. Die Bezeichnung des *ἴσον* als *μέσον τι ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως* (z. B. ebd. a 28) ist ganz platonisch, s. u.

καὶ οὐδὲ τὸν θεόν, ὅσοι τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀνάπτουσιν, δύνασθαι πάντ' εἰς τὸ ἄριστον ἄγειν, ἀλλ' εἴ περ, ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται· τάχα δ' οὐδ' ἂν προέλοιτ', εἴ περ ἀναιρεῖσθαι συμβήσεται τὴν ὅλην οὐσίαν ἐξ ἐναντίων γε καὶ [ἐν] ἐναντίοις οὖσαν. φαίνεται δὲ καὶ ἐν τοῖς πρώτοις ἐπιθεωρούμενα πολλὰ καὶ ὡς ἔτυχεν, οἷον τὰ περὶ τὰς τῆς γῆς λεχθέντα μεταβολάς· οὔτε γὰρ τὸ βέλτιον οὔτε τὸ τινὸς χάριν, ἀλλ' εἴ περ, ἀνάγκῃ τινὶ κατακολουθεῖν· πολλὰ δὲ καὶ ἐν τῷ ἀέρι τοιαῦτα καὶ ἐν ἄλλοις· μάλιστα δ' ἂν δόξειεν ἔχειν τήν τε τάξιν [καὶ τὸ ὡρισμένον] τῶν μὲν αἰσθητῶν τὰ οὐράνια, τῶν δ' ἄλλων, εἰ μὴ ἄρα καὶ πρότερα τούτων, τὰ μαθηματικά· εἰ γὰρ καὶ μὴ πᾶν, ἀλλ' ἐν τούτοις πλέον τὸ τεταγμένον. Es ist fraglich, ob Theophrast hier andere Quellen als die uns zu Gebote stehenden benutzt hat, da sich aus diesen alles, was er sagt, ableiten liefse; doch ist in den platonischen Schriften wenigstens direct nicht ausgesprochen, dafs Gott, selbst wenn er könne, das Uebel nicht aufheben würde, um das All nicht zu vernichten, das aus Gegensätzen bestehe. Dies erinnert lebhaft an Heraklit, der den Homer tadelte, weil er den Streit verwünscht; 'denn er weifs nicht, dafs er damit alles Werden verwünscht, da ja alles aus Streit und Gegensatz hervorgeht' (Plut. de Is. 370 d). Ferner hat Platon, so viel wir wissen, nicht selbst ausgesprochen, dafs schon in den Elementen die *ἀόριστος δυάς* viel Schlechtes bewirke. Ich halte es demnach für wahrscheinlich, dafs Theophrast sich an einen Schüler Platons anlehnt, der sich für seine Lehre auf Platon und die Pythagoreer berief.

Endgültig und befriedigend gelöst war die Hauptschwierigkeit freilich mit dem allen noch nicht. Das *ἄπειρον* kann die Ursache des Schlechten heifsen, insofern dies durch die Teilnahme an jenem Begriff schlecht ist; aber wie entsteht denn das Schlechte in den Dingen, wie wird eine von Gott gefügte Harmonie gelöst? Dazu ist eine Bewegung erforderlich, und diese setzt wieder eine bewegende Kraft voraus. Worin ist diese zu suchen? Im Philebus, der nicht wie der Timäus mythisch die Weltentstehung schildert, sondern das Bestehende betrachtet, mufste sich diese Frage lebhafter aufdrängen, wenn auch der Zweck des Gespräches ein tieferes Eingehen darauf nicht erforderte. Immerhin ist Platon zu ehrlich, um nicht wenigstens ihre Existenz anzudeuten. Nachdem als viertes *γένος* die Ursache der Mischung festgestellt ist, fragt Protarch (23 d): 'Wirst du nicht

noch ein Fünftes bedürfen, was eine Trennung zu bewirken vermag?' worauf Sokrates erwidert: 'Vielleicht wohl; für jetzt aber glaube ich nicht; falls ich aber seiner bedarf, so mufst du entschuldigen, wenn ich noch ein Fünftes aufsuche.' Nun ist es ein fester Satz Platons, dafs die Seele das einzige sich selbst Bewegende, also der Ursprung aller Bewegung ist. Wollte Platon diesem Satze treu bleiben, so mufste er folgern: die Seele ist auch Ursache der Trennung, also des Bösen. Dies war für das moralische Uebel leicht aus der eigentümlichen Natur der menschlichen Seele abzuleiten; wie aber sollte das *ἄτακτον* in der unorganischen Natur, in den Elementen erklärt werden? Für den consequenten Denker blieb nur ein Ausweg: nicht nur im Menschen, sondern auch im Weltall giebt es eine böse Seele. Dafs Platon sich nicht scheute, diese Folgerung zu ziehen, so gewichtige Bedenken sich auch dagegen erheben mufsten, wissen wir aus einer vielbesprochenen Erörterung im zehnten Buch der Gesetze.

Hier soll p. 891 e ff. gezeigt werden, dafs die Seele, welche die Welt bewegt, göttlich ist. Dazu ist zunächst der Nachweis erforderlich, dafs die Seele älter ist, als der Leib (893 b ff.). Die älteste und erste Bewegung ist die, welche sich selbst und alles andere bewegt (895 b); was sich selbst bewegt, lebt; was eine Seele hat, lebt; der Begriff der Seele ist also das sich selbst Bewegende; sie ist also der Ursprung aller Bewegung (896 a), also älter als der Leib, ihre Eigenschaften und Kräfte (*τὰ τῆς ψυχῆς*) älter als die des Leibes (896 cd). Die Seele ist danach die Ursache alles Guten und alles Bösen; die Seele waltet auch über die Welt (*καὶ τὸν οὐρανὸν διοικεῖν ἀνάγκη* 896 d). Es sind aber zum mindesten zwei Seelen anzunehmen: die wohlthätige und die, deren Kraft das Gegenteil bewirkt (*δυοῖν μὲν γέ που ἔλαττον μηδὲν τιθῶμεν, τῆς τε εὐεργέτιδος καὶ τῆς τἀναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι*). Wenn nämlich die Seele der Vernunft sich zugesellt, führt sie alles zum Besten; mit der Vernunftlosigkeit als Gefährtin bewirkt sie in allem das Gegenteil.[1]) Die Seele aber, welche die Weltkörper, den Himmel, Gestirne und die Erde verwaltet, ist die beste, da ihre Bewegung

---

1) *νοῦν μὲν προσλαβοῦσα (ψυχή) αἰεὶ θεῖον ὀρθῶς θέουσα, ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα, ἀνοίᾳ δὲ συγγενομένη πάντα αὖ τἀναντία τούτοις ἀπεργάζεται* 897 b.

der des νοῦς gemäfs ist (897b — 898c). Wenn nun die ganze Welt, so werden auch alle einzelnen Weltkörper von guten Seelen bewegt, die wir Götter nennen werden. So ist also das Dasein von Göttern bewiesen (898d — 899d).[1])

Wie Platon sich das Verhältnis der bösen Seele zum ἄπειρον gedacht hat, wird nicht ganz klar, wie denn überhaupt die

---

1) Zeller constatiert II 1, 973, 3 die Unverträglichkeit der Lehre von der bösen Weltseele mit dem übrigen System Platons und sagt 981, 1, es 'liefse sich die ganze Erörterung über die böse Weltseele aus dem Abschnitt, in dem sie steht, mit einer ganz unerheblichen Aenderung der Worte herausnehmen, und der Zusammenhang würde dadurch nur gewinnen. Würde nach τί μήν; (896e) fortgefahren: (898d) ἥλιον δὲ καὶ σελήνην u. s. w., so würde niemand etwas vermissen, da weder im Folgenden auf die Annahme einer doppelten Seele irgend welche Rücksicht genommen, noch im Vorangehenden darauf hingewiesen wird . . . Weit entfernt vielmehr, dem Zusammenhange zu schaden, würde die Auswerfung des Abschnittes . . . der Bündigkeit der Beweisführung für die Göttlichkeit der Welt und der Gestirne nur zu gute kommen.' Demgegenüber hat schon Bergk (Fünf Abhandlungen S. 47, 1) bemerkt: 'Dergleichen Embleme verraten sich meist durch die Art, wie sie eingeschaltet sind; ein solches Merkmal vermag ich hier nicht wahrzunehmen, ebensowenig erinnert die Ausdrucksweise dieses Abschnittes, obwohl im Einzelnen (besonders 897a) ungewöhnlich, an die lebendige Manier des Philippos'. Aber der Interpolator könnte ja hier ausnahmsweise geschickt verfahren sein. Wichtiger ist, dafs, wie ich glaube, doch aufserhalb des von Zeller bezeichneten Abschnittes auf diesen hingewiesen wird. Denn wenn es 899b heifst: ἐπειδὴ ψυχὴ μὲν ἢ ψυχαὶ πάντων τούτων αἴτιαι ἐφάνησαν, ἀγαθαὶ δὲ πᾶσαν ἀρετήν, so wird man aufser 897b keine Stelle finden, an der die Güte der Seele erwiesen worden ist. Man würde diese Stelle um so mehr vermissen, als 896d die Seele ausdrücklich als Ursache nicht nur alles Guten, sondern auch alles Schlechten, Häfslichen und Ungerechten bezeichnet worden ist, wonach das Epitheton ἀγαθὴ πᾶσαν ἀρετήν dort auffallen müfste. Auch aus der zuletzt erwähnten Stelle allein scheint mir die Notwendigkeit des Abschnittes zu folgen. Denn hielte Platon an seiner alten Ansicht fest, dafs das Körperliche, nicht aber die Seele schuld an allem Bösen sei, so würde er es wohl vermieden haben, so ausdrücklich die Seele auch dafür verantwortlich zu machen. Nun that er es, um die Einführung der schlechten Seele vorzubereiten. Müfsten wir aber sonach, um die Athetierung aufrecht zu erhalten, dem Bearbeiter auch gewichtige Aenderungen des echt Platonischen zuschreiben, so verliert jene Annahme stark an äufserer Wahrscheinlichkeit. Ueber die Stellung des Philippos zur Frage s. u. Auf die verschiedenen Versuche, die böse Weltseele wegzudeuten, brauche ich nicht einzugehen: vgl. Zeller, Plat. Stud. 43. Ph. d. Gr. II 1, 973, 4. — Für den platonischen Ursprung der fraglichen Stelle tritt mit Entschiedenheit ein Susemihl, Genet. Entw. II 598 ff.

Angaben über die Natur und Thätigkeit der bösen Seele höchst knapp und unzureichend sind. Nach der gewöhnlichen Auffassung hätte er eine gute und eine böse Weltseele angenommen: beide liegen in fortwährendem Kampfe mit einander; die böse Seele kann zwar wegen der Uebermacht des Guten das Universum nicht beherrschen, vermag aber im Einzelnen fehlerhafte Bewegungen hervorzurufen. Diese Vorstellung ist indeſs in sich selbst so widerspruchsvoll, daſs ich sie unmöglich Platon zutrauen kann. Das Charakteristische der Weltseele ist ja wohl, daſs sie die ganze Welt durchdringt; wie soll man sich nun vorstellen, daſs zwei Seelen die ganze Welt durchdringen, ohne identisch zu sein? Und soll die böse Weltseele immer der guten entgegenwirken, bald obsiegend, bald unterliegend: warum sagt Platon nichts von solchem Kampfe, nichts davon, daſs bei der Bewegung der Himmelskörper die gute Seele über die böse den Sieg davontrage, sondern schlechthin, sie sei es, die jene Bewegung hervorrufe? Viel näher läge es, anzunehmen, daſs Platon davon abgegangen sei, die Weltseele, wie er es im Timäus thut, für durchaus vollkommen zu halten und ihr, entsprechend ihrer Zusammensetzung aus der *μεριστή* und der *ἀμέριστος οὐσία*, ein Schwanken zwischen Gutem und Bösem zugeschrieben hätte; darauf könnten die Worte führen (897 b) (*ψυχή*) *νοῦν μὲν προσλαβοῦσα αἰεὶ θεῖον ὀρθῶς θέουσα, ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα, ἀνοίᾳ δὲ ξυγγενομένη πάντα αὖ τἀναντία τούτοις ἀπεργάζεται.* Da der *νοῦς* mit dem *ἕν* identisch ist, kann man in der *ἄνοια* das dem *ἕν* entgegenstehende Princip sehen: und da jede Seele aus dem *ἕν* und der *δυάς* zusammengesetzt ist, die Schlechtigkeit der Seele aus dem Ueberwiegen des *ἄπειρον* erklären. Aber war es schon früher Platon nicht gelungen, das Verhältnis der Einzelseelen zur Weltseele begreiflich zu machen, so muſste es ihm bei dieser Anschauung völlig unmöglich werden, die Gestirnseelen, die ja Götter sein sollen, aus einer solchen nicht durchaus guten Weltseele abzuleiten. Ich glaube danach, daſs Platon sich damit begnügte, die notwendige Consequenz seiner Lehre zu ziehen, daſs auch das Schlechte in der Welt von einer Seele herrühre, daſs er aber den Versuch, diesen Satz auszudenken und auszugestalten aufgab oder gar nicht unternahm, wohl wissend, daſs er auf Schwierigkeiten stoſsen muſste, die von seinem Standpunkte aus unüberwindlich waren.

Hat Platon wirklich zwei Weltseelen, eine gute und eine böse gelehrt, so scheint dies bei seinen Schülern wenig Anklang gefunden zu haben, wenn wir diesen Schlufs aus dem Fehlen jeder dahingehenden Nachricht ziehen dürfen. Nur Philippos von Opus hielt begreiflicherweise in der Epinomis an der Lehre der Gesetze fest; denn wenn er 988d alles Gute und Schlechte, sowie alle Bewegung überhaupt auf eine Seele, die Bewegung zum Guten aber auf die beste Seele zurückführt, so setzt dies die Existenz einer schlechten Seele voraus, mag sie auch — wenigstens in unserem Texte[1]) — nicht direct genannt sein.[2]) Im Uebrigen hören wir von Aristoteles, Schüler Platons hätten das zweite Element des Seienden als das Böse schlechthin, oder als die Wesenheit des Bösen bezeichnet.[3]) Dieselbe Lehre leiteten wir oben in einem Berichte des Theophrast von Schülern Platons her. Dafs Xenokrates zu ihnen gehörte, hat man mit Recht allgemein angenommen.[4]) Wir wissen, dafs Speusipp, um nicht gezwungen zu sein, das zweite Princip als das Böse anzunehmen, darauf verzichtete, das Eins als das Gute zu bezeichnen.[5]) Aristoteles nimmt hierauf Metaph. XIV 4 Bezug, wo er diejenigen widerlegen will, die — wie bekanntlich Xenokrates — das Eins als Princip setzen; er führt an, dafs, wenn das Eins das Gute sein sollte, das *ἄπειρον* das Böse an sich sein müsse. Dieser Consequenz habe sich nur einer — eben Speusipp — durch den erwähnten Ausweg entzogen. Da Aristoteles diese Consequenz ohne weitere Begründung als notwendig hinstellt, ergiebt sich, dafs zu seiner Zeit diese Notwendigkeit allgemein anerkannt war; es ergiebt sich also weiter, dafs aufser Speusipp alle, die das Eins als Princip setzten, dies als das Gute, das entgegengesetzte Princip als das Böse auffafsten.

---

1) *τῆς μὲν φορᾶς πάσης καὶ κινήσεως ψυχὴν αἰτίαν εἶναι θαῦμα οὐδέν, τὴν δ' ἐπὶ τἀγαθὸν φορὰν καὶ κίνησιν τῆς ἀρίστης ψυχῆς εἶναι, τὴν δ' ἐπὶ τοὐναντίον ἐναντίαν*, nicht *τῆς ἐναντίας*.

2) p. 982 a ff. weist er im Anschlufs an die besprochene Stelle der Gesetze nach, dafs die Gestirnseelen vollkommen gut seien, weil sie den *νοῦς* besäfsen; in Gegensatz dazu stellt er aber nicht alles Schlechte in der Welt, sondern *τὸ περὶ ἡμᾶς ζῷον*, das zumeist *ἄφρον* sei.

3) Metaph. XII 10, 1075 a 35 *τὸ γὰρ κακὸν αὐτὸ θάτερον τῶν στοιχείων*. XIII 8, 1084 a 3 a *τὰ μὲν γὰρ ταῖς ἀρχαῖς ἀποδιδόασιν, οἷον κίνησιν στάσιν, ἀγαθὸν κακόν*. — XIV 4, 1091 b 35 *οἱ δὲ λέγουσι τὸ ἄνισον τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν*.

4) Zeller, Plat. Stud. 279. Bonitz, Comm. p. 588. Bäumker a. a. O. 205.

5) Zeller II 1, 999.

Ueber den Standpunkt des Xenokrates kann man vielleicht Weiteres aus Plutarch erschliefsen. In seiner Schrift de animae procreatione schöpft dieser die Angaben über Xenokrates und Krantor höchst wahrscheinlich aus Eudoros, der, wie er c. 3 sagt, beiden Recht gab. Plutarch dagegen legt das Hauptgewicht darauf, dafs die Weltseele sowohl wie die Welt nach Platon zeitlich geworden sei; vor der Weltschöpfung habe erstens eine gestaltlose, eigenschaftslose, kraftlose Masse, die Materie, zweitens die bewegende Kraft dieser Masse, die böse Weltseele, existiert; Gott schuf nun die Weltseele, indem er mit der *μεριστὴ οὐσία* die *ἀμέριστος* mischte, d. h. der bösen Seele Teil am *νοῦς* gab. Die Seele ist also, wie alles in der Welt, aus Gutem und Bösem gemischt, und deshalb neigt sie bald zum Guten, bald zum Bösen. Im Uebrigen schliefst sich Plutarch eng an Krantor an: denn wie dieser, legt er (c. 23) der *ἀμέριστος* und *μεριστὴ οὐσία* die Fähigkeit des geistigen und sinnlichen Erkennens bei und sieht im *θάτερον* und *ταὐτόν* (c. 24) die Principien der Verschiedenheit und der Gleichheit. Nun hat nach c. 3 in. auch Xenokrates in den verschiedenen Bestandteilen der Seele gewisse Kräfte gesehen, so im *ταὐτόν* und *θάτερον* das Vermögen des Stehenbleibens und der Bewegung. Welche Kraft er dem *ἕν* und der *ἀόριστος δυάς* zuschrieb, sagt Plutarch nicht, obwohl Eudoros sicherlich auch dies berichtete; er würde aber vermutlich dagegen polemisieren, wenn er nicht der gleichen Ansicht wäre. Somit könnten seine Ausführungen über den Kampf des Guten und des Bösen in der Seele recht wohl die Ansicht des Xenokrates wiedergeben. Dafür spricht auch, dafs er sich c. 24. 26 ohne weitere Vorbereitung dessen Ausdrucksweise aneignet, indem er von einer *δυαδικὴ καὶ ἀόριστος* und einer *ἁπλῆ καὶ μοναδικὴ μερίς* der Seele spricht; und vollends c. 28 sagt: *οὕτως ἐπιδείκνυται πολλαχόθεν ἡμῖν τὸ μὴ πᾶν ἔργον εἶναι θεοῦ τὴν ψυχήν, ἀλλὰ σύμφυτον ἔχουσαν ἐν ἑαυτῇ τὴν τοῦ κακοῦ μοῖραν ὑπ' ἐκείνου διακεκοσμῆσθαι, τῷ μὲν ἑνὶ τὴν ἀπειρίαν ὁρίσαντος ἵν' οὐσία γένηται πέρατος μετασχοῦσα* u. s. f.

Am eingehendsten spricht Plutarch über den Gegensatz des guten und des bösen Princips in der Schrift de Iside et Osiride. Seine Ausführungen sind eigentümlich genug, um eine kurze Prüfung zu verdienen. Wir erkennen aus dieser Schrift, dafs die Deutung des ägyptischen Mythus die Philosophen der verschiedensten Richtungen beschäftigt hat. Plutarch weist (c.22—24)

die euhemeristische Erklärung ab, zollt der Ansicht, dafs die Personen des Mythus eigentlich Dämonen gewesen seien, einigen Beifall (c. 25—31) und bespricht sodann die eigentlich philosophischen, d. h. physischen Deutungen (c. 32—44), die er beispielsweise ägyptischen Priestern zuschreibt (c. 33 in.). Auch sie enthalten Richtiges, aber doch nicht die volle Wahrheit. Nun giebt Plutarch in eigenem Namen die seiner Ansicht nach erschöpfende allegorische Erklärung (c. 45—60); sie ist es, die unser Interesse vornehmlich in Anspruch nimmt.

Danach ist alles Schädliche und Verderbliche im Weltall ein Teil Typhons.

Man darf weder mit Demokrit und Epikur unbeseelte Körper als Urgründe des Alls setzen, noch mit den Stoikern als Bildner der eigenschaftslosen Materie eine Vernunft, die alles beherrscht. Denn nichts Schlechtes könnte es geben, wenn Gott aller Dinge, nichts Gutes, wenn er keines Dinges Ursache wäre. *Παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου, ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου*, nach Heraklit; *οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλὰ καὶ κακά, ἀλλ' ἔστι τις σύγκρασις ὥστ' ἔχειν καλῶς*, nach Euripides. Von uraltersher geht unter Hellenen und Barbaren die Kunde, dafs weder vom blinden Ungefähr das All gelenkt wird, noch ein Einziger es beherrscht, sondern dafs von zwei einander feindlichen Mächten her das menschliche Leben und die ganze Welt unter dem Monde Gutes und Böses untrennbar gemischt in sich trägt (c. 45). Nach der Lehre des Zoroaster bekämpfen sich Ariman, der gute Gott, und Horomazes, der böse Dämon (c. 46. 47); die Chaldäer stellen unter ihren Planetengöttern zwei gute ebensoviel bösen gegenüber, die drei anderen zwischen beide; die Hellenen teilen die Welt zwischen dem olympischen Zeus und Hades, und lassen Ares und Aphrodite die Harmonia erzeugen. Die Philosophen lehren das Gleiche: bei Heraklit ist die Zwietracht die Ursache alles Werdens; Empedokles nennt Liebe und Hafs, die Pythagoreer zwei Reihen von Gegensätzen, Anaxagoras *νοῦς* und *ἄπειρον*, Aristoteles *εἶδος* und *στέρησις*, Platon *ταὐτόν* und *θάτερον*, in den Gesetzen aber offen die gute und die böse Weltseele, und stellt zwischen beide eine dritte nicht unbeseelte, nicht unvernünftige, nicht unbewegte Wesenheit, die stets der besseren Weltseele sich zuneigt (c. 48). Das gute Princip ist dem bösen wohl überlegen, aber ganz vernichtet kann dies nicht werden. In der Seele ist Osiris *νοῦς* und *λόγος*, Typhon *τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶ ἄλογον*, im Weltkörper Osiris Ordnung, Festigkeit, Gesundheit,

Typhon Unruhe, Hinfälligkeit, Krankheit (c. 49).[1]) Isis aber ist das Weibliche in der Natur, das alles Werden in sich aufnimmt, von Liebe zum Guten erfüllt ist und das Böse flieht, aber doch Raum und Stoff für beide ist. Freiwillig nimmt sie die Ausflüsse des Guten in sich auf; das Werden ist ein Bild des Seins, das Werdende Nachahmung des Seienden (c. 53).[2]) Der bessere Teil der Natur besteht also aus dem *νοητόν* — Osiris —, von Platon auch *ἰδέα καὶ παράδειγμα καὶ πατήρ* genannt, der *ὕλη* — Isis — bei Platon auch *μήτηρ καὶ τιθήνη ἕδρα τε καὶ χώρα γενέσεως*, und dem *κόσμος* — Horos —, der platonischen *γένεσις*. Diese Dreiheit kann man dem von Platon (Rep. p. 546) beschriebenen rechtwinkligen Dreieck vergleichen, dessen Seiten sich wie 3:4:5 zu einander verhalten: die Zahl drei entspricht dem männlichen, vier dem weiblichen Principe, fünf ist beiden verwandt (c. 56). Bei Hesiod entspricht der Isis Chaos und Ge, dem Osiris der Eros, dem Typhon der Tartaros; im Symposionmythus finden wir jene Dreiheit des Guten in Poros, Penia und Eros wieder (c. 57). — Schliefslich wird noch der Begriff der Materie, wie er in dieser Allegorie gefafst war, erklärt und verteidigt. Die Abbilder der Idee im Himmel und den Gestirnen sind unvergänglich, auf Erden aber vergänglich; wenn Typhon sie vernichtet, d. h. den Leib des Osiris zerrissen hat, so nimmt Isis sie in sich auf und bewahrt sie bis zu erneutem Werden. Wenn Nephthys dem Typhon beiwohnt, mit Osiris aber nur heimlich zusammenkommt, so bedeutet dies, dafs in den äufsersten Teilen der *ὕλη* die verderbliche Kraft überwiegt und den Samen der zeugenden Kraft vernichtet, so weit er nicht von der *ὕλη* gerettet wird (c. 58. 59). Isis trägt ihren Namen *παρὰ τὸ ἵεσθαι μετ' ἐπιστήμης καὶ φέρεσθαι, ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης ἅμα καὶ τῆς κινήσεως*, weil sie dem Besseren nachstrebt, *κίνησις οὖσα ἔμψυχος καὶ φρόνιμος* (c. 60). Osiris heifst so als *κοινὸς τῶν ἐν οὐρανῷ* (i. e. *τῶν ἱερῶν*) *καὶ τῶν ἐν Ἅιδου* (i. e. *τῶν ὁσίων*) *λόγος* (c. 61).[3]) Die *αὐτοκίνητος φορά* der Isis wird auch in ihrem ägyptischen Athenenamen

1) Es werden c. 49—52 verschiedene Nachrichten über Typhon, Osiris und den Gestirndienst der Aegypter eingeschoben, die den Zusammenhang unterbrechen.

2) Es folgt in c. 54. 55 eine ins Einzelne gehende allegorische Deutung des Mythus, die zur Hauptsache nichts beiträgt.

3) Eine Etymologie des Namens Hermanubis und eine Verteidigung griechischer Etymologien für ägyptische Namen lasse ich bei Seite.

bezeichnet, der bedeutet: „Ich kam von mir selbst"; die ägyptischen Beinamen des Seth weisen auf das Gewaltsame und Hemmende seiner Natur hin (c. 62).[1]) Wenn die Vergänglichkeit die Natur fesselt, so wird diese durch die schaffende Kraft vermittelst der Bewegung erlöst: das bedeutet es, wenn Typhon durch Schwingen des Seistrums vertrieben wird, dessen Rundung den Mondkreis, dessen vier Stäbchen die vier Elemente bedeuten (c. 63). Endlich noch eine Zusammenfassung: alles Schädliche ist Typhon, alles Gute Werk der Isis und Abbild des Osiris: in diesem Sinne sollen wir die Götter verehren (c. 64).

Plutarchs Allegorie ist also ein Versuch, die Physik des Timäus in dem ägyptischen Mythus eingehüllt zu finden. An und für sich würde nichts dagegen sprechen, dafs Plutarch, der sich ja eingehend mit dem Timäus beschäftigt hat, einen solchen Versuch auf eigene Faust unternommen hätte. Dagegen erhebt sich aber ein schweres Bedenken. So phantastisch nämlich die Auffassung des Timäus ist, die hier zu Grunde liegt, und so wenig sie Anspruch auf volle wissenschaftliche Sicherheit und Klarheit erhebt, so steht sie doch dem Richtigen um ein Beträchtliches näher als die, die wir aus de animae procreatione und anderen Schriften als das Resultat der eigenen Forschungen Plutarchs kennen.[2]) Eigentümlich ist unserer Allegorie zunächst, dafs die *ὑποδοχή* Platons, also die physische Grundlage der Körperwelt, zusammen mit der Weltseele unter dem Bilde der Isis veranschaulicht wird. Dies wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, ergiebt sich aber daraus, dafs die Materie *οὐκ ἄψυχος* genannt wird (c. 58), sowie vor allem daraus, dafs ihr Name von der Erkenntnis und der Bewegung (*ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης ἅμα καὶ τῆς κινήσεως* c. 60) abgeleitet, dafs von ihrer *αὐτοκίνητος*

1) Hier folgt die Deutung zweier Berichte des Manetho und Eudoxus, die ich ausscheide.

2) Plutarch hat auf diese seine Deutung offenbar Wert gelegt; er sagt quaest. Plat. 4 *τὸ πολλάκις ὑφ' ἡμῶν λεγόμενον ἀληθές ἐστι· ἡ μὲν γὰρ ἄνους ψυχὴ καὶ τὸ ἄμορφον σῶμα συνυπῆρχον ἀλλήλοις ἀεί* u. s. w. Man mufs sich hüten, auf Grund der de def. orac. c. 10 dem Kleombrotos in den Mund gelegten Aeufserung, die Dämonenlehre sei wichtiger als Platons Entdeckung der Materie, dem Plutarch Geringschätzung physischer Speculationen Schuld zu geben. — Als Vertreter jener physischen Lehre wird von Proclus in Tim. p. 116b ff. neben Plutarch nur Atticus genannt; Aehnliches schrieb Numenius (fr. 14 Th.) dem Pythagoras zu, Chalcid. in Tim. c. 293 ff., woraus nicht zu schliefsen ist, dafs er aus Pythagoreern schöpft.

φορά gesprochen wird (c. 62): das trifft aber durchaus für die Weltseele und nur für diese zu.[1]) Die 'primäre Materie' wird richtig ganz für sich betrachtet, ohne wie sonst bei Plutarch mit der 'secundären' vermengt zu werden. Das böse Princip steht selbständig dem guten gegenüber, ohne dafs es von Gott zur guten Seele umgestaltet würde; damit fällt aber die zeitliche Entstehung der Weltseele, auf die Plutarch sonst so grofses Gewicht legt; und ebenso wird nicht von der zeitlichen Erschaffung der Welt gesprochen, die zwar (c. 57) nicht ewig ist, aber nur weil sie immer von neuem entsteht und entstehen wird. All diese Abweichungen auf den Zwang des zu erklärenden Mythus zurückzuführen, geht nicht an; dieser war reich genug, um für jede Nuance des philosophischen Systems etwas Entsprechendes zu bieten. Wir werden also auf die Vermutung geführt, dafs Plutarch seine Allegorie nicht selbst erfand, sondern zum mindesten die Grundzüge einem früheren Autor entnahm.

Dafs die alte Akademie grofses Gewicht auf den Gegensatz des Guten und Bösen in der Welt legte, lernten wir bereits u. a. aus einer Ausführung des Theophrast, deren Quelle wir in einem Schüler Platons vermuteten. Dazu ist noch eine weitere Stelle aus Theophrasts Metaphysik zu halten: p. 316 Br. VIIIa 21 *δίξειεν δ' ἂν καὶ τοῦτ' ἔχειν ἀπορίαν, εἰ μὴ ἄρα περιεργίαν τοῦ ζητεῖν, τί δή ποτε ἡ φύσις καὶ ἡ ὅλη δ' οὐσία τοῦ παντὸς ἐν ἐναντίοις ἐστίν, καὶ σχεδὸν ἰσομοιρεῖ τὸ χεῖρον τῷ βελτίονι, μᾶλλον δὲ καὶ πολὺ πλέον ἐστίν, ὥστε δοκεῖν καὶ Εὐριπίδην καθόλου λέγειν ὡς οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλά. ὁ δὲ τοιοῦτος λόγος ἐγγὺς τοῦ ζητεῖν ὅ τι οὐ πάντα ἀγαθὰ ..... ἔτι δὲ τὸ δοκοῦν παραδοξότερον ὡς οὐχ οἷόν τε τὸ ὂν ἄνευ τῶν ἐναντίων.* Ein Vergleich mit der oben citierten Stelle zeigt, dafs Theophrast auch hier auf akademische Erörterungen Bezug nimmt. Was Plutarch hier und in de animae procreatione über den die Welt durchziehenden Gegensatz sagt, bewegt sich ganz in denselben Bahnen, und es ist vielleicht nicht Zufall, dafs auch Plutarch (c. 45) das Euripidesfragment citiert, auf das Theophrast hindeutet.[2]) Es findet sich sonst nur noch einmal, ebenfalls bei Plutarch, de

1) Vgl. auch c. 64 ext. *πᾶν ὅσον ἔνεστι τῇ φύσει καλὸν καὶ ἀγαθὸν διὰ τούτους* (sc. *Ὄσιριν καὶ Ἶσιν*) *ὑπάρχειν, τὸν μὲν διδόντα τὰς ἀρχάς, τὴν δ' ὑποδεχομένην καὶ διανέμουσαν*: das *ὑποδέχεσθαι* kommt der *χώρα*, das *διανέμειν* der Weltseele zu.

2) Aeolus fr. 21 Nauck.

tranqu. an. c. 15, im gleichen Zusammenhange; vorher wird, wie in de Iside, die *παλίντονος ἁρμονία* Heraklits herangezogen, die ja so nahe lag, dafs es unnötig ist, zur Erklärung an die oben besprochene heraklitisierende Aeufserung bei Theophrast zu erinnern.

Die Uebereinstimmung in diesem Punkte beweist zwar, dafs Plutarch ganz im Sinne der alten Akademie philosophiert, würde uns aber noch nicht veranlassen, einen engeren Zusammenhang mit Xenokrates anzunehmen. Wohl aber scheint mir dahin die eigentümliche Auffassung der Weltseele zu führen, von der wir vorhin sprachen. Wir wissen nämlich, dafs Xenokrates neben den ersten Gott, die Monas oder den *Νοῦς*, als zweiten Gott die *Δυάς* setzte[1]): 'diese ist weiblich', heifst es bei Aetius, 'die Mutter der Götter, herrscht über das Gebiet unter dem Himmel und ist die Seele des Alls.' Nun hatte zwar Philolaus bereits die Zweiheit als die Göttermutter Rhea bezeichnet; aber dadurch wird noch nicht erklärt, wie Xenokrates darauf kam, die Weltseele als Zweiheit und als weibliche, d. h. doch aufnehmende und gebärende Gottheit zu setzen.[2]) Dies wird uns aber, meine ich, begreiflich durch die merkwürdige Verbindung, in die bei Plutarch die Weltseele mit der Materie tritt. Bei Platon ist bekanntlich der Raum das weibliche Princip, das in seinen Schofs die Abbilder des Seienden aufnimmt; andererseits heifst es aber auch (Tim. 36d), Gott habe das Körperliche in die Weltseele hineingebaut, so dafs diese es nun rings umgebe und in sich fasse; ein phantasievoller Interpret mochte leicht darauf geraten, dies doppelte Aufnehmende unter dem Bilde einer weiblichen Gottheit darzustellen. Dies war, meine ich, der von Plutarch benutzte Gedankengang des Xenokrates.

Dazu kommt noch eins. Bei Plutarch strebt die Göttin dem *νοῦς*, der (p. 374c) wie bei Xenokrates *ὁ πρῶτος θεός* heifst,

---

1) Dafs diese *Δυάς* ganz verschieden ist von der *ἀόριστος δυάς*, bedarf wohl keines Beweises, und ich bemerke es nur, weil selbst Zeller (II 1, 1014, 3) beide identificiert und, unter dieser Voraussetzung allerdings mit Recht, dem Xenokrates grofse Verwirrung zum Vorwurfe macht. Krische fand, wie es scheint, keinen Anstofs daran, die Weltseele mit dem schlechthin Unbegrenzten gleichzustellen (Forsch. 314. 316). Das Richtige giebt, soviel ich sehe, nur Brandis, Handbuch II 2, 1 S. 24 f.

2) Einen tiefer liegenden Grund als das grammatische Geschlecht von *νοῦς* und *ψυχή* wird man doch wohl vorauszusetzen haben.

in Liebe zu und erliegt nur wider Willen dem Einflusse des Bösen. Man wird hierin leicht eine Anlehnung an Aristoteles sehen, der ja von der Sehnsucht der Materie nach der Form spricht.[1]) Aber man mufs im Auge behalten, dafs es ein ursprünglich platonischer Gedanke ist, den Aristoteles aufgenommen und in seiner Gotteslehre zur Krönung des Systems verwandt hat.[2]) Nach dem Phädon (75ab) verlangt ja alles Werdende nach dem Seienden und strebt ihm gleich zu sein; und nach dem Berichte des Eudemos (Eth. I 8, 1218a 24) ist den Platonikern das Eins das Gute-an-sich, weil die Zahlen, also das oberste Seiende, nach ihm verlangen: wenn auch das Wesen dieses Verlangens naturgemäfs nicht klar definiert wurde. Und wichtig vor allem ist, dafs es in einem Abschnitte der plutarchischen Schrift de facie in orbe lunae (c. 30), den wir unten auf Xenokrates zurückführen werden, heifst, der Nus trenne sich von der Seele, die auf dem Monde zurückbleibe, aus Liebe zur Sonne, die alles Erstrebenswerte, Schöne, Göttliche und Selige leuchten lasse, wonach jedes Wesen auf seine Art verlange: die Sonne aber ist ja das Abbild des höchsten Gottes. So entspricht also Plutarchs schönes Bild von der Göttin, die immer Sehnsucht nach ihrem ehelichen Gemahl trägt, obwohl sie mit ihm vereint ist, ganz dem, was wir bei Xenokrates voraussetzen müssen.[3])

Treffen nun diese Combinationen das Richtige, so erkennen wir auch in dem Typhon Plutarchs die mythische Einkleidung dessen wieder, was Xenokrates in wissenschaftlicher Sprache die *ἀόριστος δυάς* nannte, und werden wir auch nicht darüber belehrt, wie Xenokrates das auflösende Wirken dieses Princips[4])

---

1) So Bäumker a. a. O. 380.

2) Vgl. Apelt, Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. 79 f.

3) Die Erörterungen Plutarchs Satz für Satz auf ihren Ursprung zu prüfen, würde, glaube ich, deshalb ergebnislos sein, weil er oder seine nächste Quelle, wie man beim ersten Blicke sieht, mit der Vorlage ganz frei geschaltet hat. Einige Zusätze habe ich oben in meiner Inhaltsangabe bereits ausdrücklich als solche bezeichnet; anderes wird jeder Leser selbst finden. Leider verbietet dieser Sachverhalt, Einzelheiten, die nicht unlöslich mit den Grundzügen der Erörterung zusammenhängen, mit Sicherheit für Xenokrates in Anspruch zu nehmen.

4) Man darf keinen Anstofs daran nehmen, dafs, während die *ἀόριστος δυάς* ein Bestandteil alles Seienden ist, Typhon in Plutarchs Darstellung zunächst nur als das zerstörende Princip erscheint, alles Werden aber von Osiris und Isis ausgeht. Denn dafs auch bei Plutarch der Gedanke

wissenschaftlich begründete — denn wir müssen uns hüten, die selbständige Persönlichkeit aus dem Mythus in die Philosophie zu übertragen —, so erfahren wir doch, wie lebhaft er die ethische Bedeutung des Gegensatzes zwischen dem Eins und dem Unbegrenzten empfand. Wir finden ferner unsere frühere Vermutung bestätigt, dafs auch Xenokrates nicht zwei Weltseelen, eine gute und eine böse, annahm, sondern in der einen Weltseele, die teil hat am Eins wie an der unbestimmten Zweiheit, den Kampf zwischen Gutem und Bösem sich abspielen liefs.

Bevor wir zum *ἄπειρον* in den Ideen übergehen, empfiehlt es sich, kurz darauf hinzuweisen, wie die Lehre vom *ἕν* und der *ἀόριστος δυάς* auch zur Grundlage logischer Unterscheidungen gemacht wurde. Wir hören, dafs Xenokrates der ausgebildeten aristotelischen Kategorienlehre gegenüber an der einfachen platonischen Unterscheidung von *τὰ καθ' αὑτά* und *τὰ πρός τι* festhielt[1]), und wir dürfen annehmen, dafs er auch in der Art, wie Platon diese Unterscheidung mit seinen metaphysischen Principien in Verbindung setzte, diesem folgte. Simplicius berichtet (Phys. 248, 2 D.), Derkyllides habe nach der Angabe des Porphyrius da, wo er in seinem Buche über die platonische Philosophie die Lehre von der Materie behandle, eine Stelle aus des Hermodoros Werk über Platon angeführt, *ἐξ ἧς δηλοῦται ὅτι τὴν ὕλην ὁ Πλάτων κατὰ τὸ ἄπειρον καὶ ἀόριστον ὑποτιθέμενος ἀπ' ἐκείνων αὐτὴν ἐδήλου τῶν τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον ἐπιδεχομένων, ὧν καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν ἐστιν. εἰπὼν γὰρ ὅτι τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' αὑτὰ εἶναι λέγει, ὡς ἄνθρωπον καὶ ἵππον, τὰ δὲ πρὸς ἕτερα, καὶ τούτων τὰ μὲν ὡς πρὸς ἐναντία, ὡς ἀγαθὸν κακῷ, τὰ δὲ ὡς πρός τι, καὶ τούτων τὰ μὲν ὡς ὡρισμένα, τὰ δὲ ὡς ἀόριστα, ἐπάγει· καὶ τὰ μὲν ὡς μέγα πρὸς μικρὸν λεγόμενα πάντα ἔχειν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον. ἔστι*[2]) *μᾶλλον εἶναι μεῖζον καὶ ἔλαττον*[3]) *εἰς*

---

zu Grunde liegt, alles Seiende enthalte Gutes und Böses in sich gemischt, erkennt man aus c. 49, und wenn das *ἄπειρον* nicht genannt wird, so wird doch deutlich darauf hingewiesen c. 64 *ὅσον ἐστὶν . . . ἄμετρον καὶ ἄτακτον ὑπερβολαῖς ἢ ἐνδείαις Τυφῶνι προσνέμοντες . . . οὐκ ἂν ἁμαρτάνοιμεν.*

1) Simpl. Categ. γ 6 b. Ueber Platon Zeller II 1, 705 f.

2) Diels vermutet *ὡς τῷ*. Vielleicht *τοῦτ' ἔστι τοῦ μεγάλου* oder *τοῦ γὰρ μεγάλου εἶναι μεῖζον καὶ ἔλαττον*, wie unten *ἔστι γὰρ μᾶλλον ἄνισον ἀνίσου.*

3) Zeller vermutet: *τῷ γὰρ μᾶλλον εἶναι μεῖζον καὶ τῷ ἧττον ἔλαττον.*

ἄπειρον φερόμενα. ὡσαύτως δὲ καὶ πλατύτερον καὶ στενότερον, καὶ βαρύτερον καὶ κουφότερον, καὶ πάντα τὰ οὕτω λεγόμενα εἰς ἄπειρον. τὰ δὲ ὡς τὸ ἴσον καὶ τὸ μένον καὶ ἡρμοσμένον λεγόμενα οὐκ ἔχειν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἔχειν. ἔστι γὰρ μᾶλλον ἄνισον ἀνίσου καὶ κινούμενον κινουμένου καὶ ἀνάρμοστον ἀναρμόστου. ὥστε ἀμφοτέρων αὐτῶν τῶν[1]) *συζυγιῶν πάντα πλὴν τοῦ ἑνὸς στοιχείου τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον δεδεγμένον ἄστατον καὶ ἄπειρον καὶ ἄμορφον καὶ οὐκ ὂν τὸ τοιοῦτον λέγεσθαι κατὰ ἀπόφασιν τοῦ ὄντος. τῷ τοιούτῳ δὲ οὐ προσήκειν οὔτε ἀρχῆς οὔτε οὐσίας, ἀλλ' ἐν ἀκρισίᾳ τινὶ φέρεσθαι.* Der Bericht des Simplicius ist aus dritter Hand geschöpft und so flüchtig und verkürzt, dafs es Zeller[2]) und Susemihl[3]) nicht gelingen konnte, ihn ohne ein äufseres Hülfsmittel ganz aufzuklären. Glücklicherweise besitzen wir ein solches in dem Bericht des Sextus adv. math. X 263 ff. über die Logik der Neupythagoreer. Der Bericht ist auch deshalb sehr wertvoll, weil er uns ganz deutlich zeigt, wie eng sich gewisse Richtungen des Neupythagoreismus an die alte Akademie anschlossen: eine Thatsache, die noch nicht allgemein genug gewürdigt wird.

Nachdem dargelegt ist, wie nach Pythagoras die metaphysischen Principien des Alls die Zahlen sind, und wie diese wieder aus der *μονάς* und der *ἀόριστος δυάς* entstehen, fährt Sextus fort: *καὶ ὅτι ταῖς ἀληθείαις αὗταί εἰσι τῶν ὅλων ἀρχαί, ποικίλως οἱ Πυθαγορικοὶ διδάσκουσιν. τῶν γὰρ ὄντων, φασί, τὰ μὲν κατὰ διαφορὰν νοεῖται, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν, τὰ δὲ πρός τι.* Die erste Classe bilden *τὰ καθ' ἑαυτὰ καὶ κατ' ἰδίαν περιγραφὴν ὑποκείμενα*, wie Mensch, Pferd u. a. m.; *κατ' ἐναντίωσιν* sei, was als Gegensatz zu etwas anderem angesehen werde, wie gut schlecht, gerecht ungerecht u. s. w.; *πρός τι δὲ τυγχάνειν τὰ κατὰ τὴν ὡς πρὸς ἕτερον σχέσιν νοούμενα*, wie rechts links, oben unten. Bei den *ἐναντία* bedeute die Entstehung des einen den

---

1) Zeller will *αὐτῶν* streichen oder *τούτων* schreiben. Vielleicht *αὖ τῶν*. Im Folgenden ist nichts zu ändern, wenn wir annehmen, dafs der Satz ursprünglich correct hiefs: *ἀμφοτέρων αὖ τῶν συζυγιῶν πάντα . . . τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον δέδεκται, ὥστε . . . τὸ τοιοῦτον* (d. h. was zu den besprochenen drei Gliedern der Syzygien gehört) *λέγεσθαι*: Simplicius oder einer seiner Vorgänger fafste dann fälschlich *τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον* als Subject und bezog hierauf *τὸ τοιοῦτον*. — S. im Uebrigen Diels' Anmerkung.

2) De Hermodoro Ephesio et Hermodoro Platonico, Marbg. 1859.

3) Genet. Entw. II 522 ff.

Untergang des anderen, wie bei Gesundheit und Krankheit, Bewegung und Ruhe; *τὰ πρός τι* dagegen bestehen und vergehen zusammen, denn es gebe kein Rechts ohne ein Links, kein Doppeltes ohne die Hälfte, dessen Doppeltes es ist. Bei ihnen gebe es auch immer ein Mittleres, das bei den *ἐναντία* fehle: während zwischen Gesundheit und Krankheit nichts liegt, ist zwischen dem Gröfseren und Kleineren das Gleiche, zwischen dem Zuviel und Zuwenig das Passende. Ueber diesen drei Gattungen müssen nun höhere Begriffe stehen; und die Pythagoreer stellen *τὰ καθ' ἑαυτά* unter das Eins, weil auch dies *καθ' αὑτό* ist; *τὰ ἐναντία* unter das Gleiche und Ungleiche: die Ruhe z. B. unter das Gleiche, die Bewegung unter das Ungleiche: denn diese, nicht aber jene läfst ein Mehr oder Weniger zu; ebenso ist's mit Gesundheit und Krankheit, dem Naturgemäfsen und Naturwidrigen; endlich *τὰ πρός τι* unter die Gattungsbegriffe des Ueberschusses und des Mangels (*ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις*). Aber man kann noch weiter gehen: das *ἴσον* steht wieder unter dem *ἕν*, das *ἄνισον* unter *ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις*, diese unter der *ἀόριστος δυάς*, denn *ἡ πρώτη ὑπεροχὴ καὶ ἡ ἔλλειψις ἐν δυσίν ἐστι, τῷ τε ὑπερέχοντι καὶ τῷ ὑπερεχομένῳ*. Es ist wohl ohne weiteres klar, dafs wir hier eine ausführlichere Darstellung der logischen Einteilung vor uns haben, die wir durch Hermodor als platonisch kennen[1]), und deren Lücken und Dunkelheiten wir nun ergänzen und aufhellen können. Zunächst ist klar, dafs der Satz *καὶ τούτων τὰ μὲν ὡς ὡρισμένα τὰ δὲ ὡς ἀόριστα* sich nicht, wie man bisher annahm, nur auf die letzte Syzygie, *τὰ πρός τι*, bezieht, mag das auch Simplicius, Porphyr oder Derkyllides geglaubt haben; denn sie ist mit den *ὡς μέγα πρὸς μικρὸν λεγόμενα* identisch und durchweg unbestimmt; sondern die Einteilung in Begrenztes und Un-

1) Hierbei ist es gleichgiltig, ob die Pythagoreer des Sextus aus Hermodor oder einem anderen alten Akademiker geschöpft haben. — Dazu ist noch, besonders zu *ἴσον* und *ἄνισον*, *ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις* die Angabe Alexanders zur Metaph. I 5 (schol. in Arist. 551, 1) über Platon zu halten: *τὸ μὲν ἴσον τῇ μονάδι ἀνετίθει, τὸ δὲ ἄνισον τῇ ὑπεροχῇ καὶ τῇ ἐλλείψει· ἐν δυσὶ δ' ἡ ἀνισότης, μεγάλῳ τε καὶ μικρῷ, ἅ ἐστιν ὑπερέχον καὶ ὑπερεχόμενον.* Alexander schliefst seinen ausführlichen Bericht über die obersten Principien: *καὶ διὰ τοιαῦτα μέν τινα ἀρχὰς τῶν τε ἀριθμῶν καὶ τῶν ὄντων ἁπάντων ἐτίθετο Πλάτων τὸ ἓν καὶ τὴν δυάδα, ὡς ἐν τοῖς περὶ τἀγαθοῦ Ἀριστοτέλης λέγει.* Es ist mir jedoch sehr zweifelhaft, ob der ganze Bericht auf die aristotelische Schrift zurückgeht; er beginnt: *ἀρχὰς μὲν τῶν ὄντων τοὺς ἀριθμοὺς Πλάτων τε καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ὑπετίθεντο.*

begrenztes gilt entweder von den beiden Unterabteilungen des *πρὸς ἕτερα* oder von allen drei Gattungen. Es wird nun zuerst die Classe der *πρός τι* behandelt, dann mit *τὰ δὲ ὡς τὸ ἴσον* auf die *ἐναντία* übergegangen: von diesen ist die eine Reihe, das *ἴσον μένον ἡρμοσμένον* u. s. w. bestimmt, die andere hat das *μᾶλλον* und *ἧττον*, ist also *ἄπειρος*. Wenn es dann heifst, dafs in beiden Syzygien — dies ist jedenfalls der Sinn der Stelle — alles, *πλὴν τοῦ ἑνὸς στοιχείου*, das *μᾶλλον καὶ ἧττον* zulasse, so ist *τὸ ἓν στοιχεῖον* offenbar nicht das Eins als Princip, sondern das eine Glied der einen Syzygie, nämlich das *ἴσον*, wie es bei den Pythagoreern heifst; dafs aufserdem auch die erste Classe, *τὰ καθ' αὑτά*, vom *μᾶλλον καὶ ἧττον* frei ist, wird hier nicht ausdrücklich angegeben.[1])

Vorbereitet finden wir auch diese Seite der platonischen Lehre bis zu einem gewissen Grade im Philebus; der Einteilung der Lust in unbegrenzte und mafsvolle oder unreine und reine entspricht die Einteilung der lusterzeugenden Dinge in *τὰ καθ' αὑτά* und *τὰ πρός τι καλά* (51c ff.); nur was *αὐτὸ καθ' αὑτό* besteht, ist eine *γεγενημένη οὐσία* (53d).

Gehen wir nun auf das *ἄπειρον* in den Ideen über.[2]) Bekanntlich weicht die Form der Ideenlehre, die wir aus den Berichten des Aristoteles kennen, hauptsächlich in zwei Punkten von der früheren ab[3]); erstens: die Ideen sind entstanden durch die Vermischung des *ἕν* und des *ἄπειρον*; zweitens: die Ideen sind Zahlen. Nach Aristoteles wäre die *δυάς* nur als zweites Element angenommen, um die Zahlen daraus abzuleiten, also die Lehre von den Idealzahlen das frühere[4]); die Betrachtung der

1) Auch die logischen Unterschiede hängen mit der teleologischen Wertschätzung zusammen, wie man aus den Beispielen in der pythagoreischen Erörterung sieht; alles, was unter das *ἕν* fällt, ist gut: *τὰ κατὰ φύσιν, ὑγίεια, εὐθύτης· ἀγαθόν, δίκαιον, συμφέρον, ὅσιον* u. s. f.; alles andere, was zur *ἀόριστος δυάς* gehört, schlecht oder wenigstens nicht gut.

2) Im Folgenden auf die Aufstellungen Mannheimers (Die Ideenlehre bei den Sokratikern, Xenokrates und Aristoteles, Darmst. 1875) einzugehen, scheint mir überflüssig; die Dissertation ist voll der handgreiflichsten Mifsverständnisse und Irrtümer.

3) Von der Frage, ob Aristoteles den *χωρισμός* der Ideen richtig auffafst, sehe ich hier ab.

4) S. oben S. 12, 2. U. a. mifst Susemihl, Genet. Entw. II 524 dieser Behauptung des Aristoteles Glauben bei.

platonischen Schriften macht das Gegenteil wahrscheinlich; denn hier treten die Spuren der Zusammensetzung der Ideen weit deutlicher auf als die der Idealzahlen. Welcher Art das ἄπειρον in den Ideen ist, wird sich erst herausstellen, wenn wir über den Ausgangspunkt der platonischen Lehre von der Zusammensetzung der Ideen Klarheit gewonnen haben. Ich sehe nur zwei Möglichkeiten: wollte Platon durch jene Lehre dem Eins der Eleaten gegenüber die Vielheit des Seienden begründen, so ist das ἄπειρον das ἕτερον des Sophisten, d. h. die unbegrenzte Vielheit alles dessen, was die betr. Idee nicht ist; wollte er der Einheit der Idee gegenüber die Vielheit der Erscheinungswelt begründen, so ist das ἄπειρον die unbegrenzte Vielheit der an der betr. Idee teilhabenden Sinnendinge. Für die erstere Möglichkeit haben sich Ueberweg[1]) und Siebeck[2]) erklärt. Sie hätten für ihre Ansicht ein Zeugnis des Aristoteles anführen können. Dieser sagt Metaph. XIV 2, 1088b 35, nachdem er ausführlich über die Elemente der Ideen gehandelt hat: 'Zu dem Abwege, der auf diese Urgründe führte, veranlafsten viele Ursachen, hauptsächlich aber eine veraltete Aporie. Man glaubte nämlich, dafs alles Seiende eins sein müsse, das Seiende-an-sich, wenn es nicht gelänge, das Wort des Parmenides aufzuheben und zu widerlegen: „Nimmer läfst sich erweisen, dafs sei nicht Seiendes"; sondern man müsse zeigen, dafs das nicht Seiende ist; so würde aus dem Seienden und einem anderen das Seiende bestehen, sofern es vieles sein soll. .... Aus was für einem Seienden und nicht Seienden besteht nun das viele Seiende? Er (nämlich Platon) meint nun den Irrtum und versteht diese Wesenheit unter dem nicht Seienden, das mit dem Element des vielen Seienden ist.' Man hat zwar längst gesehen, dafs Aristoteles hier auf Platons Erörterungen im Sophisten Bezug nimmt, hat aber die Stelle bei der Erörterung über unsere Frage aufser Acht gelassen. Aristoteles glaubte also, das ἄπειρον der Ideen, das Platon als μὴ ὄν bezeichnet, im μὴ ὄν, d. h. ἕτερον des Sophisten zu finden; hatte Platon gesagt, ein ψεῦδος sei nicht möglich, ohne dafs ein μὴ ὄν existiere, so bezeichnet Aristoteles dieses geradezu als ψεῦδος: wobei daran zu erinnern ist, dafs τὸ ὡς ψεῦδος μὴ ὄν eine der drei aristotelischen Gattungen des nicht Seienden ist.[3])

1) In der Abhandlung über die platonische Weltseele, Rh. M. IX 37 ff.

2) A. a. O. 54 ff.; 76 f.

3) Vgl. Bonitz, Comm. 576 und Anm.

Aristoteles mochte sich zu seiner Identification insbesondere durch den Satz berechtigt glauben (Soph. 256 a) περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν. Man braucht gar nicht erst[1]) in den verschlungenen Gedankenreihen des Parmenides nach einer Bestätigung zu suchen, um die Ansicht des Aristoteles auf den ersten Blick sehr einleuchtend zu finden. Der Sinn der platonischen Lehre würde dann der sein: ein bestimmter Begriff läfst sich nicht wissenschaftlich erfassen, wenn man ihn rein für sich, von allen anderen losgelöst, betrachtet, sondern erst dann, wenn man mit dem ταὐτόν des Begriffs auch sein ἕτερον setzt. Aber selbst wenn man zugeben wollte, dafs Platon auf diesem Wege hätte dazu gelangen können, die ἀπειρία, die ja doch im Grunde genommen aufserhalb des Begriffs steht, als innere Componente in diesen zu setzen, um so die Gebundenheit des ὄν an das μὴ ὄν möglichst stark hervorzuheben, so würden doch noch gegen diese Ableitung der fraglichen Lehre zwei meines Erachtens gewichtige Gründe sprechen, die freilich auf der Voraussetzung beruhen, dafs wir das ἄπειρον der Sinnendinge mit Recht aus dem zweiten ἄπειρον des Philebus hergeleitet haben. Erstens: wenn dieses ἄπειρον sich nur in den Sinnendingen findet, so wird man im ἄπειρον der Ideen andererseits etwas suchen müssen, was nur für die Ideen Geltung hat; die Unbegrenztheit des Nichtseienden findet sich aber eben so sehr in den Sinnendingen, denn Sokrates ist doch Sokrates, insofern er nicht Kallias, nicht Theätet, überhaupt nicht die unbegrenzte Vielheit der übrigen Menschen ist. Zweitens aber führt die Betrachtung dessen, was im Philebus über die ἀπειρία in den Ideen gesagt ist, unmittelbar und, wie mir scheint, mit Notwendigkeit dazu, vielmehr die zweite der oben genannten Möglichkeiten als die zutreffende anzusehen.

Platon beginnt die Untersuchung über den Wert von Lust und Einsicht: es ist unwissenschaftlich, die Lust schlechthin auf ihre Bedeutung zu prüfen, ohne sich vorher klar gemacht zu haben, ob und in wie viele Unterarten die Lust zerfällt; man begeht dabei den Fehler, alles, was in irgend einem Falle als Lust erscheint, ohne weiteres in den einen Begriff Lust zusammenzufassen: man steigt unvermittelt vom unbegrenzt Vielen zum Einen auf. Um also das Wesen der Lust oder überhaupt etwas wissen-

1) Mit Siebeck a. a. O. 61 f.

schaftlich festzustellen, mufs man die Thatsache, dafs unser Denken immer Eines zugleich als Vieles erscheinen läfst, in ihrer wahren Bedeutung erkannt haben. Nun ist die dialektische Vorschrift der Begriffsbildung und Begriffsteilung für Platons Leser nichts Neues; im Phädrus[1]) bereits war sie gegeben, im Sophisten[2]) ausführlich begründet, im Politicus[3]) wiederholt; ein Anlafs, hier eingehend darauf zurückzukommen, lag nicht vor, wenn Platon nur die Gliederung der beiden Begriffe, um die es sich im Dialoge handelt, rechtfertigen wollte. Aber er bleibt bei der im wesentlichen logischen Frage, wie das Eine zugleich Vieles sein könne, nicht stehen; die Schwierigkeiten, die hier (p. 15b) dargelegt werden, betreffen nicht in erster Linie die Ideen als Correlate der Begriffe, sondern die Ideen als selbständige, ewige Monaden; ist man sich darüber klar, dafs solche Wesenheiten existieren und als solche erkannt werden können[4]) — beides giebt Protarch dann ohne weiteres zu —, so fragt es sich, wie ihr Verhältnis zur Sinnenwelt zu bestimmen ist: wird die Idee unter das unbegrenzt viele Werdende zerteilt, oder ist sie, getrennt von sich selbst, in jedem einzelnen ganz? In dieser Form tritt die Aporie bei Platon nur noch im Parmenides[5]) auf, wo sie ungelöst bleibt. Man hat gemeint[6]), sie in Platons Sinne so lösen zu können, dafs man als das wahrhaft Seiende in der Vielheit des Sinnlichen nur die eine Idee selbst ansah; die Erscheinung sei, sofern sie überhaupt sei, der Idee immanent; was die Einzelwesen von einander unterscheide, sei nur dies, dafs jedes von ihnen die Idee blofs teilweise in sich darstelle. Aber ich weifs nicht, ob dies Platon genügt haben würde, auch angenommen, das Verhältnis der Idee zur Erscheinung sei hier in seinem Sinne dargestellt; wenn ein Einzelding die Idee teilweise in sich darstellt, so kommt man ja doch wieder auf die Teilbarkeit der Idee zurück. Apelt glaubt, Platon wisse selbst keine Lösung; er würde sie sonst im Philebus seinen Lesern nicht vorenthalten haben. Aber thut er denn das wirklich? Nachdem er das Problem aufgewor-

1) 265 d ff.

2) S. besonders 253 d e.

3) 262 f.

4) Vgl. Schneider a. a. O. 51, 2.

5) 130 a. Dafs der zweite Teil dieses Dialogs nicht, wie Zeller ursprünglich glaubte, dazu dient, die im ersten Teil aufgeworfenen Probleme zu lösen, hat Apelt m. E. nachgewiesen, Beiträge z. Gesch. d. griech. Phil. I.

6) Zeller II 1, 745 f.

fen hat, bestätigt er Protarchs Mutmafsung, man müsse wohl dies zunächst zu lösen suchen. Er spottet dann über die Eristik, die das *ἕν* zum *ἄπειρον* mache und umgekehrt, ohne zu einem Resultat zu gelangen; er betont nochmals, die wirkliche Lösung des Problems sei der einzige Weg, eine Erkenntnis zu gewinnen; dieser Weg, sagt er, ist von Göttern den Menschen gezeigt worden: alles Seiende besteht aus Einem und Vielem, hat aber von Natur Grenze und Unbegrenztes in sich[1]). Ich finde hier nirgends eine Andeutung davon, dafs die Lösung des Problems hinausgeschoben werden müsse; alles scheint mir darauf hinzuweisen, dafs mit der Erkenntnis, dafs die Ideen — denn von diesen ist in Wahrheit die Rede[2]) — *πέρας* und *ἀπειρία* in sich vereinigen, jene Lösung gegeben ist; das eiserne Gesetz unseres Denkens (15d), das uns dasselbe als Eins und Vieles anzusehen zwingt, ist damit als in der Natur der Idee begründet erklärt. Das *πέρας* aber, das schon im Sophisten in gleicher Bedeutung auftritt[3]), wird erst im Philebus ausdrücklich als Zahl bezeichnet.[4])

Im weiteren Verlaufe des Dialogs (23 ff.) wird nun, wie wir oben sahen, nachgewiesen, dafs in den Sinnendingen alles Gute auf die Bestimmung des *ἄπειρον* durch das *πέρας* zurückzuführen ist. Es wird nun ganz klar, dafs Platon vorher das *πέρας* und *ἄπειρον* in den Ideen so ausführlich nur behandelt hat, um eine Analogie dieser beiden Gliederungen aufzustellen[5]); nimmt er

---

1) 16c *οἱ μὲν παλαιοὶ . . . ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς σύμφυτον ἐχόντων.* Dafs *πέρας* und *ἀπειρία* nicht, wie man gemeint hat, blofse Erklärung vom *ἕν* und von den *πολλά* ist, liegt, meine ich, auf der Hand.

2) Das ergiebt sich aus der Fragestellung 15b sowie aus der Erwägung, dafs vom einzelnen Dinge höchstens gesagt werden könnte, es sei zugleich ein Seiendes und unzählig viel Nicht-Seiendes (vgl. Soph. 256e); vom *ταὐτόν* und *θάτερον* ist aber hier nicht die Rede. Vgl. (gegen Schaarschmidt, Sammlung der plat. Schr. 303) Schneider a. a. O. 58.

3) 252b *ὅσοι τοτὲ μὲν ξυντιθέασι τὰ πάντα, τοτὲ δὲ διαιροῦσιν, εἴτε εἰς ἓν καὶ ἐξ ἑνος ἄπειρα εἴτε εἰς πέρας ἔχοντα στοιχεῖα διαιρούμενοι . . .*

4) 16d *μετὰ μίαν (ἰδέαν) δύο εἴ-πως εἰσὶ σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμόν . . . . μέχρι περ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα,* vgl. 17c. 18b. 19a.

5) Vgl. über das Verhältnis zwischen den beiden Gliederungen besonders Hirzel a. a. O. 73 ff.

doch Grenze und Unbegrenztes als Principien aus der ersten in die zweite hinüber, ohne ausdrücklich zu sagen, dafs er sie hier in anderem Sinne als dort verwenden will. Die Verschiedenheit tritt zwar, ohne dafs Platon darauf hinweist, zu Tage: dort war *πέρας* die Zahl, *ἄπειρον* das quantitativ Unbegrenzte; hier ist *πέρας* das Zahlenverhältnis, *ἄπειρον* das dynamisch Unbegrenzte; dort ist das Resultat der Mischung die Idee, hier das Erscheinungsding. Aber die Art, wie Platon beide Reihen neben einander stellt, ohne die specifischen Unterschiede zu betonen, beweist unwiderleglich, dafs er auf die generische Gleichheit aufmerksam machen wollte und auf sie das Hauptgewicht legt. Wenn wir nun von Aristoteles hören, dafs Platon das *ἄπειρον* in den Ideen wie in den Sinnendingen annahm, ohne dafs ausdrücklich ein specifischer Unterschied der *ἄπειρα* hervorgehoben würde, so dürfen wir, meine ich, mit der Sicherheit, die überhaupt in solchen Fragen zu erreichen ist, behaupten, dafs diese Lehre sich aus der im Philebus aufgewiesenen Analogie der *ἄπειρα* entwickelt hat, dafs also Aristoteles einen übrigens unschwer begreiflichen Irrtum beging[1]), als er die Materie der Ideen mit dem *μὴ ὄν* des Sophisten identificierte. Die Idee enthält also das *ἄπειρον* in sich nicht, weil jedes bestimmte Sein zugleich in vieler Beziehung ein Nicht-Sein ist, sondern weil es zum Wesen der Idee gehört, zugleich als einheitliche Substanz und als unendliche Vielheit in den Sinnendingen aufzutreten. — Dafs damit die Frage nach dem Verhältnis der Idee zur Erscheinungswelt streng wissenschaftlich gelöst sei — wer wollte das behaupten? Platon hätte auf die Frage, wie denn nun das *ἄπειρον* als Element der Ideen näher zu verstehen sei, selbst kaum eine bestimmte Auskunft geben können. Aber was ist denn die letzte Fassung der platonischen Ideenlehre überhaupt anderes, als der Versuch, die Lösung von Schwierigkeiten, bei denen die

---

1) Bekanntlich leitet Aristoteles Demokrits Lehre von den Atomen und der Existenz des Nichtseienden aus dem Bestreben her, die Argumente des Eleaten zu widerlegen. Unter diesem Gesichtspunkte stellt er mit den Atomen Demokrits (de gen. et corr. I 2, 315 u. 5.) die unteilbaren Dreiecke des Timäus zusammen. Es mufste ihm danach sehr nahe liegen, auch das *μὴ ὄν* Platons und der Atomiker als wesentlich gleichartig zu betrachten (vielleicht thut er dies Phys. I 3, 187a 1), also auch das erstere als eine zur Abwehr des Parmenides aufgestellte Lehre anzusehen. Dann ergab sich das oben vermutete Mifsverständnis von selbst.

Dialektik versagte, auf symbolischem, oder, wenn man will, mystischem Wege zu suchen?

Ich glaube in dem Bestreben, die so gewonnene Einsicht in das Wesen der Ideen faſslicher auszudrücken, einen der Gründe sehen zu müssen, die Platon zur Symbolisierung der Ideen als Zahlen bewogen. Freilich sind wir bei der genetischen Entwickelung dieser Lehre mehr als bei irgend einer anderen auf Vermutungen angewiesen. Aber es muſste in der That sehr nahe liegen, das Product einer Zahl — des *πέρας* — und des quantitativ Unbegrenzten selbst wieder als Zahl zu versinnbildlichen. Gewiſs hat dazu auch das Vorbild der Pythagoreer beigetragen; sie lieſsen ja die Zahlen, das Wesentliche an den Dingen, aus dem *πέρας* und *ἄπειρον* erzeugt werden.

Dem *ἄπειρον* steht nun in der spätesten platonischen Lehre nicht wie bei den Pythagoreern und wie man auch bei Platon nach dem Philebus vielleicht erwarten könnte, die Grenze, sondern das Eine gegenüber. Wenn die Ideen Zahlen sind und zu einander im Verhältnis der begrifflichen Abfolge stehen, so daſs eine Idee andere in sich begreift und selbst wieder in einer höheren umfaſst ist, so kann die Spitze dieses Systems, die alle anderen in sich faſst, selbst aber unter keiner anderen steht, nur das *ἕν* sein: die oberste Idee aber ist die Idee des Guten, und wir haben gesehen, daſs das *ἕν* nach Platon *αὐτὸ τὸ ἀγαθόν* ist. Die Idee des Guten ist im früheren System zwar auch schon die erste, aber doch die erste unter gleichen; irgend eine wesentliche Verschiedenheit zwischen ihr und den anderen Ideen besteht nicht. Das *ἕν* aber steht deshalb hoch über den anderen Zahlen, weil es die einzige nicht abgeleitete Idee ist, die einzige, die das *ἄπειρον* nicht in sich enthält: sie steht in Wahrheit *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*[1]), da alle *οὐσία* aus ihr sich herleitet. So hat die theistische Weltanschauung Platons erst in der Lehre vom *ἕν* und *ἄπειρον* vollen begrifflichen Ausdruck gefunden: das *ἕν*, die Idee des Guten, ist zugleich der göttliche *νοῦς*. Wenn wir hören, daſs Xenokrates die Monas als obersten Gott, als *Νοῦς* und *Ζεύς* bezeichnete, so wird niemand glauben, daſs diese Monas vom *ἕν* verschieden wäre: der Name Monas ist nur gewählt, weil er für die göttliche Persönlichkeit sich besser zu eignen schien als das

1) Rep. VI 509 b.

arithmetische ἕν. So ist auch hier Xenokrates, im Gegensatz zu Speusipp[1]), der treue Schüler Platons.

Platon liefs keinen Zweifel darüber, dafs seine Ideen nur symbolisch, nicht buchstäblich als Zahlen aufzufassen seien, indem er die mathematischen Zahlen als mittlere Wesensgattung zwischen die qualitativen Gröfsen der Idealzahlen und die Sinnendinge einschob. Dem nüchternen Verstande mufste der Begriff einer qualitativen Zahl, die nicht aus Einheiten zusammengesetzt, sondern durch einen mystischen Zeugungsprocefs aus dem ἕν und dem ἄπειρον hervorgegangen war[2]), freilich unfafsbar sein, und wir sehen denn auch, wie Aristoteles ihn bei seiner Kritik nicht festzuhalten vermag, sondern an seine Stelle immer wieder den der mathematischen Zahl unterschiebt: wobei es freilich nicht zu verwundern ist, dafs Widerspruch über Widerspruch, Unmöglichkeit über Unmöglichkeit sich herausstellt. Den Versuch, einer solchen Kritik durch eine pedantische Ausgestaltung seiner Lehre zu begegnen, hat Platon kaum unternommen; um so schwieriger mufste es seinen Schülern sein, das vom Meister überkommene Erbe unverändert zu bewahren und zu verteidigen. Wir hören denn auch, dafs die Ideen- und Zahlenlehre Platons schon in der ersten Schülergeneration sich mancherlei Umgestaltung gefallen lassen mufste. Die Schwierigkeiten, die sich aus der Sonderung der idealen und mathematischen Zahlen ergaben, konnten auf dreierlei Art beseitigt werden: man liefs Ideen und Idealzahlen gänzlich fallen; oder man gab die mathematischen Zahlen als gesondert existierende Wesensgattung auf; oder man behielt zwar scheinbar beide Gattungen von Zahlen bei, setzte sie aber einander gleich, so dafs in der That die Sonderung wegfiel. Jeder der drei Wege ist von Schülern Platons beschritten worden; da aber für diese Dinge Aristoteles nahezu unsere einzige Quelle ist und er die Gewohnheit hat, gegen seine akademischen Zeitgenossen zumeist ohne Nennung des Namens zu polemisieren,

1) Zeller II 1, 998.

2) Natürlich war diese Entstehung nicht zeitlich gedacht, sondern nur τοῦ θεωρῆσαι ἕνεκεν angenommen, mag dies auch Aristot. Metaph. XIV 4, 1091a 25 bestreiten; nach Ps.-Alexander zur Stelle richtet er sich hier speciell gegen Xenokrates: doch ist es recht gut möglich, dafs Ps.-Alex. oder sein Gewährsmann dabei nur die xenokratische Lehre über die Entstehung der Seele, die ja auch Zahl ist, im Auge hatte.

ist es äufserst schwierig, die Vertreter der einzelnen Ansichten ausfindig zu machen; die Hülfe der Commentatoren versagt hier gänzlich. Mit einiger Sicherheit läfst sich nur feststellen, dafs Speusipp, der sich sonst dem Pythagoreismus am meisten näherte, den ersten der oben genannten Wege einschlug, also die Ideen, den Grundpfeiler der platonischen Lehre, aufgab, damit freilich auf eine einheitliche Ableitung alles Seienden verzichtete.[1]) Von Xenokrates läfst sich mit Bestimmtheit behaupten, dafs er nicht diesen Weg ging, sondern die Ideen beibehielt. Wir besitzen von ihm nicht nur eine Definition der Idee — die man vielleicht nur als historische Notiz über Platons Lehre auffassen könnte —: Sextus adv. math. XI p. 696 sagt, er habe wie Platon die Idee des Guten für etwas anderes gehalten als das, was an der Idee Teil hat, und wir werden ferner sehen, dafs er höchst wahrscheinlich von einer Idee des Dreiecks u. s. f. sprach. Wahrscheinlich ist ferner, dafs auch er nicht an der platonischen Lehre festhielt; er nahm zwar, wie wir sahen, ebenfalls drei Wesensgattungen an, wies aber der mittleren nicht, wie Platon, die mathematischen Dinge, sondern die Himmelskörper zu. Hält man hieran fest, so ist es weniger wichtig zu wissen, ob er die idealen und die mathematischen Zahlen identificierte oder die Sonderexistenz der letzteren aufgab: beides kam, wie wir bemerkten, im Grunde auf eins hinaus. Dafs er den ersteren Ausweg vorzog, kann man vielleicht aus Aristoteles Metaph. VII 2, 1028b 24 schliefsen.[2]) Nachdem Platon, der die Ideen und das Mathematische trennte, und Speusipp erwähnt ist, der noch mehr Wesensgattungen und in Folge dessen mehrere Arten von Principien annahm, heifst es: 'Einige ferner behaupten, dafs die Ideen und Zahlen dieselbe Natur hätten, das andere aber demnächst der Reihe nach folge, Linien und Flächen, bis zur Wesenheit des Himmels und den sinnlichen Dingen.'[3]) So wenig präcis

1) Am deutlichsten geht dies aus Metaph. XIV 4, 1091b 22 hervor. S. im Uebrigen Zeller II 1, 1003 ff.

2) Auf diese Stelle machte Ueberweg aufmerksam, Rh. M. IX 73, Anm. 38. Nach Ravaissons Vorgang (de Speusippi plac. p. 30, citiert von Zeller 1015, 2) pflegt man dieselbe Folgerung aus Metaph. XIII 6, 1080b 28 zu ziehen; warum ich dies für unzulässig halte, wird sich aus dem Folgenden ergeben.

3) *ἔνιοι δὲ τὰ μὲν εἴδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν, τὰ δὲ ἄλλα ἐχόμενα, μέχρι πρὸς τὴν τοῦ οὐρανοῦ οὐσίαν καὶ τὰ αἰσθητά.* Wenn Asklepios hierzu bemerkt: *εἰς τὸν Ξενοκράτη ἀποτείνεται, καί φησιν*

dies ausgedrückt ist, so scheint doch daraus hervorzugehen, dafs der betreffende, wie Xenokrates, die Himmelskörper von den sinnlichen Dingen als wesentlich verschieden trennte; für Xenokrates spricht aber schon die Erwähnung des Himmels und der sinnlichen Dinge, denn nach Theophrast[1]) war er der einzige Platoniker, der bei der Ableitung der Wesenheiten nicht bei den obersten stehen blieb: alle anderen 'thun des Himmels und der übrigen Dinge keinerlei Erwähnung'.

Auch im Uebrigen stimmt die Tendenz dieser Lehre zur Richtung des Xenokrates. Sie ist ein Versuch, die allzu handgreiflichen Schwierigkeiten zu beseitigen, die Platons Doctrin in sich trug; aber doch spricht aus der Art, wie dieser Versuch angestellt wird, der Wunsch, möglichst wenig von Platons Lehre aufzugeben, und aus unseren bisherigen Erörterungen ergab sich uns, dafs Xenokrates seine Aufgabe nicht darin gesehen hat, auf platonischen Fundamenten einen Neubau auszuführen, sondern sich bestrebt hat, das Ueberkommene so auszubauen und einzurichten, dafs es dem Ansturm der Gegner zu widerstehen vermöchte. Freilich ist ihm dies hier weniger noch, als in anderen Fällen gelungen: nach dem Urteil des Aristoteles ist seine Lehre die mifslungenste Abart der platonischen (XIII 8, 1083b 2), und in der That weist sie deren Schwierigkeiten in erhöhtem Mafse auf. Aristoteles wendet gegen die Hypostasierung der mit den Idealen identischen mathematischen Zahlen und Gröfsen an drei Stellen (Metaph. XIII 6, 1080b 28; 1086a 10; XIV 3, 1090b 28) ein, sie sei nur dann möglich, wenn man von den Grundwahrheiten der Mathematik abgehe und willkürlich eigene Voraussetzungen mache. An der ersten dieser Stellen erklärt er näher, die Vertreter jener Lehre behaupteten, weder seien alle Gröfsen teilbar, noch ergäben alle beliebigen Einheiten, zu zweien genommen, eine Zweiheit. Die zweite Angabe erklärt sich leicht vornehmlich nach den aristotelischen Erörterungen in diesem und den folgenden Capiteln (XIII 6—8). Platon hatte

ὅτι τὰ εἴδη τοῖς ἀριθμοῖς προσηγόρευσεν, so werden wir uns auf dies Zeugnis kaum stützen können; denn da Aristoteles unmittelbar vorher Platon und Speusipp genannt hat, konnte der Commentator leicht von selbst auf die Vermutung kommen, Xenokrates sei der dritte im Bunde.

1) Metaph. p. VI b Us. Die Worte *χρόνον δ' ἅμα καὶ οὐρανὸν καὶ ἕτερα δὴ πλείω* sind mit Usener als mit dem Folgenden unverträglich einzuklammern.

seine Idealzahlen als *ἀσυμβλήτους* von den mathematischen, die *συμβλητοί* sind, unterschieden; mit Idealzahlen können, da sie nicht quantitativ, sondern qualitativ verschieden sind, keine mathematischen Operationen vorgenommen werden. Die inneren Widersprüche dieser Lehre weist Aristoteles a. a. O. 1081b 35 ff. nach. Da nun Xenokrates den idealen Zahlen die mathematischen gleichsetzte, so war er genötigt, auch diese als *ἀσυμβλήτους* anzunehmen: eine Einheit der *πρώτη δυάς* z. B. ergab mit einer Einheit der *πρώτη τριάς* keine Zweiheit, während man doch sonst annimmt, 'dafs überhaupt eins und eins, mögen sie nun gleich oder ungleich sein, zwei giebt' (XIII 7, 1082b 17). Aristoteles würdigt diese Lehre überhaupt keiner eingehenden Widerlegung; er bemerkt nur, sie hebe in Wirklichkeit die mathematische Zahl völlig auf (XIII 9, 1086a 9). In der That ist schwer einzusehen, wie Xenokrates rechtfertigen konnte, dafs er für seine mathematische Zahl die Anwendung mathematischer Axiome nicht zugestand.[1])

Es ist bezeichnend für das Verhältnis der xenokratischen zur platonischen Philosophie, dafs erst Xenokrates das Bedürfnis empfand, eine bestimmte Definition der Idee in ihrem Verhältnis zu den Sinnendingen aufzustellen: bei Platon suchen wir nach einer solchen vergeblich. Nach Xenokrates ist die Idee *αἰτία παραδειγματικὴ τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων.*[2]) Nach Proclus, dem wir diese Nachricht verdanken, gab Xenokrates diese Definition als die des Platon; wir dürfen ihm hierin Glauben schenken, zugleich aber annehmen, dafs Xenokrates selbst von der platonischen Bestimmung nicht abwich.

Die Idee ist zunächst *αἰτία παραδειγματική* der Sinnendinge. Heifst das: sie ist die schöpferische Ursache und zugleich das Vorbild, sie erschafft die Dinge nach ihrem Bilde; oder: sie ist nur insofern Ursache, als sie das Vorbild ist, nach dem die Dinge geschaffen worden sind? Proclus entscheidet sich für die zweite

1) Man könnte vermuten, er habe neben die *πρώτη δυάς* eine *δευτέρα* gesetzt u. s. w., und diese zweiten Zahlen als Gegenstände der mathematischen Wissenschaft gefafst; aber dafs dies nicht geschehen ist, sagt Aristoteles ausdrücklich a. a. O. 7, 1081b 8 *οἱ δὲ ποιοῦσι μονάδα μὲν καὶ ἓν πρῶτον, δεύτερον δὲ καὶ τρίτον οὐκέτι, καὶ δυάδα πρώτην, δευτέραν δὲ καὶ τρίτην οὐκέτι.*

2) Procl. in Plat. Parm. p. 136 C.

Möglichkeit[1]) und wir werden ihm Recht geben müssen; in der Definition, wo jedes Wort mit Bedacht gesetzt ist, hätte Xenokrates den ersteren Gedanken nur durch *αἰτία καὶ παράδειγμα* ausdrücken können. Offenbar hat Xenokrates bereits wie Aristoteles, vielleicht nach diesem, verschiedene Arten von Ursachen unterschieden; die Ursächlichkeit der Idee ist die zweite der von Aristoteles Metaph. XIV 2 aufgezählten: *τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι.* Dann fällt der Idee bei Xenokrates genau die Rolle zu, die ihr Platon im Timäus zuweist, wo Gott im Hinblick auf die Ideen die Dinge schafft. Ob dies nun von Platon mythisch gemeint ist und er in Wahrheit alle Ideen als schaffende Kräfte auffaſste, diese schwierige Frage will ich nicht erörtern, da ich gestehen muſs, hierin noch zu keinem befriedigenden Resultate gelangt zu sein, so sehr ich auch der Auffassung zuneige, die zuletzt Apelt mit Entschiedenheit vertreten hat[2]); jedenfalls bot die letzte Gestalt der platonischen Lehre Anlaſs genug dazu, das *ἕν* in Wahrheit als den alleinigen Schöpfer alles Seienden, auch der Ideen[3]), anzusehen; und wenn Xenokrates dies *ἕν* ausdrücklicher noch, als es Platon gethan zu haben scheint, als den obersten Gott bezeichnete, so müssen wir auch daraus schlieſsen, daſs er das im Timäus über die schöpferische Thätigkeit des Demiurgen Gesagte als lautere

1) p. 136 Cous.: *οὔτε γὰρ ἐν τοῖς συναιτίοις ἄν τις αὐτὴν θείη, λέγω δὲ, οἷον ὀργανικοῖς ἢ ὑλικοῖς ἢ ειδητικοῖς, διόπερ αἰτίαν εἶναι πάντων, οὔτε τῶν αἰτίων ἐν τοῖς τελικοῖς ἁπλῶς ἢ ποιητικοῖς· κἂν γὰρ αὐτῷ τῷ εἶναι λέγωμεν αὐτὴν δρᾶν, καὶ τέλος εἶναι τῶν γιγνομένων τὴν πρὸς αὐτὴν ὁμοίωσιν ἀλλὰ τό τε κυρίως τελικὸν πάντων αἴτιον καὶ οὗ ἕνεκα πάντα, πρὸ τῶν ἰδεῶν ἐστι, καὶ τὸ κυρίως μετὰ τὰς ἰδέας, ὡς πρὸς κριτήριον βλέπον καὶ κανόνα τὸ παράδειγμα.*

2) a. a. O. VII ff. Im Philebus läſst Platon bei der Erörterung über die *αἰτία* die Ideen offenbar deshalb unberücksichtigt, weil es ihm darauf ankam, in der *αἰτία* etwas dem menschlichen *νοῦς* Verwandtes nachzuweisen, und der Dialog keinerlei Veranlassung dazu bot, die auch für Platon schwierige Frage nach dem Verhältnis der Gottheit zu den Ideen zu erörtern oder auch nur zu streifen; daſs aus diesem Verschweigen geschlossen werden könnte, die Ideen seien an der Entstehung der *οὐσίαι* gar nicht beteiligt, brauchte Platon von denen, die seine früheren Schriften und insbesondere den Timäus kannten, nicht zu befürchten.

3) Auf diese letzte Gestalt trifft es jedenfalls nicht zu, daſs von Platon den Ideen 'nicht bloſs eine Entstehung in der Zeit, sondern alle und jede Entstehung abgesprochen' werde (Zeller II 1, 668); denn er läſst sie ja ausdrücklich aus dem Eins und dem Unbegrenzten entstehen.

Wahrheit in sein System aufnahm und also den Ideen eigene schöpferische Kraft absprach. Somit konnte ihn jedenfalls der Vorwurf nicht treffen, den Aristoteles gegen Platon, und vielleicht auch gegen diesen mit Unrecht erhob, dafs die Ideen nichts zur Erklärung des Seienden beitrügen, da sie ja weder selbst wirkten, noch etwas da sei, was im Hinblick auf sie die Sinnenwelt erschaffe.

Auf die Frage, von welchen Dingen es Ideen gebe, antwortet Xenokrates, von denen, die *κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστῶτα* sind. Der Ausdruck *συνεστῶτα* ist mit Bedacht gewählt; er bezeichnet nicht alles, was nach der gewöhnlichen Auffassung 'ist', sondern das feste, bestimmte Seiende. Das ist aber alles, was der Philebus eine *γεγενημένη οὐσία* nennt, also alles aus *πέρας* und *ἄπειρον* Gewordene: auch im Philebus ist ja die *οὐσία*, wie wir sahen, das vollendete bestimmt Seiende im Gegensatz zum Unbestimmten. Daraus folgt aber der wichtige Satz, dafs es keine Ideen giebt für alles, was unter den Begriff des *ἄπειρον* fällt: somit, da alles durch das *πέρας* bestimmt und nur dies gut ist, dafs es keine Ideen giebt von allem Schlechten. Und in der That: wie könnte es eine Idee geben von etwas, das ruhelos hin und her schwankt, das überhaupt — in Platons Sinne — am Sein keinen Anteil hat, da doch die Idee allem, das an ihr Teil hat, Ursache des Seins ist?

Nach dem Philebus giebt es ganz zweifellos Ideen nicht nur von Concretis, sondern auch von Abstractis. Es fragt sich, ob hierin Platon später anderer Ansicht geworden ist. Man hat nämlich aus den Angaben des Aristoteles den Schlufs gezogen, dafs Platon zuletzt nur noch Ideen von Naturdingen annahm, also weder von Kunsterzeugnissen noch von Abstractis.[1]) Die Beweisstellen sind folgende.

Aristoteles sagt Metaph. XII 3: 'Bei manchen Dingen existiert das bestimmte Etwas nicht selbständig aufser der concreten Wesenheit, z. B. die Form des Hauses, wenn man nicht die Kunst als Form des Hauses bezeichnet.... Wenn eine solche selbständige Existenz überhaupt statt findet, so ist es bei den natürlichen Dingen der Fall. *διὸ δὴ οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη*

1) Z. B. Zeller II 1, 947, Sitzungsber. der Berl. Ak. 1887, 198 'nur von Naturdingen, nicht von Kunstproducten, Eigenschaften und Verhältnissen'; Apelt a. a. O. 83, der diese Thatsache aus der Entwickelung der Ideenlehre zu erklären sucht.

ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει.' Ganz ebenso Metaph. I 9, 991 b 3: 'Im Phädon heifst es, die Ideen seien Ursachen des Seins und des Werdens. Aber, wenn auch Ideen sind, so entsteht doch das daran Teilhabende nicht, wenn es keine bewegende Kraft giebt, und es entsteht vieles andere, wie ein Haus und ein Ring, ὧν οὔ φαμεν εἴδη εἶναι.'[1]) Bekanntlich werden nun von Platon in der Republik ausdrücklich Ideen des Tisches und Bettes, im Kratylus der Weberlade angenommen, und Bonitzens[2]) Versuch, hierin nicht die ernstliche Meinung Platons anzuerkennen, hat mit Recht keinen Beifall gefunden. Andererseits ist es angesichts des κατὰ φύσιν in der xenokratischen Definition nicht zulässig, den Aristoteles einer irrtümlichen Auffassung der platonischen Lehre zu zeihen[3]): denn dem Xenokrates wird man doch ein solches Versehen nicht aufbürden wollen. Es bleibt also nur die Annahme übrig, dafs Platon hier in der That von seiner früheren Lehre abgegangen ist, und es gilt, den Anlafs dazu in der späteren Form seiner Ideenlehre aufzudecken.[4]) Ich kann diesen Anlafs nur in der teleologischen Richtung sehen, die Platons ganze Philosophie und im besonderen seine Ideenlehre allmählich genommen hatte. Ihr Grundgedanke war in früherer Zeit: es liefse sich überhaupt nichts erkennen, wofern nicht in den wechselnden Einzeldingen etwas Bleibendes wäre; also giebt es Ideen, so viel es Begriffe giebt. Daneben war jetzt der andere getreten: alles wahrhaft Seiende ist gut, weil es von Gott dadurch erschaffen ist, dafs die Idee, oder Gott im Hinblick auf die Idee, das ἄπειρον begrenzte; daraus mufste folgen: also giebt es Ideen von allem, was Gott erschaffen hat; der Form des

1) Vgl. auch Phys. II 2, 193 b 36 τὰ γὰρ φυσικὰ χωρίζουσιν (οἱ τὰς ἰδέας λέγοντες).

2) Commentar p. 118 f.

3) So früher Zeller, Plat. Stud. 262; jetzt, wie es scheint, Schneider a. a. O. 70 f.

4) Und diese Verpflichtung bliebe bestehen, auch wenn Aristoteles an jenen beiden Stellen nicht Platon, sondern seine Schüler im Auge hätte, was Beckmann in seiner Dissertation: Num Platon artefactorum ideas statuerit, Bonn 1889, nachzuweisen versucht. Aber auch wenn Metaph. XII 3 nicht der Name Platons, sondern οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι im Texte stand, bleibt die andere Stelle, und dafs hier Aristoteles sich gegen Platon selbst kehrt, folgt daraus, dafs er sich überall im ersten Buche zunächst gegen diesen selbst, nicht gegen spätere Formen der akademischen Lehre richtet, und speciell in diesem Falle seine Kritik sogar an einen Satz des Phädon anknüpft.

Kunstwerks, die der Mensch bildete, mufste ein Sein in jenem Sinne abgesprochen werden. Gott hat den Tisch erschaffen, insofern dieser Holz, nicht aber, insofern er Tisch ist; wenn der Mensch aus dem Holze etwas völlig Verkehrtes und Schlechtes bildet, so ist Gott nur Ursache des Stoffes, nicht aber der Form; daher kann es vom Kunstproducte als solchem keine Idee geben.

Werden nun durch diese Bestimmung die Ideen auf 'Naturdinge' im jetzt gebräuchlichen Sinne beschränkt? Ich meine nicht; mögen wir nun das *κατὰ φύσιν* in aristotelischem oder, was sicher richtiger ist, in platonischem Sinne verstehen. Nach Aristoteles sind ja *κατὰ φύσιν* auch Eigenschaften, die den Naturdingen *καθ' αὑτά* zukommen; z. B. das Emporstreben des Feuers.[1]) Nun steht bei Aristoteles der *φύσις* aufser der *τέχνη* auch das *αὐτόματον* und die *τύχη* gegenüber: diese beiden letzteren Ursachen haben wir kein Recht, in das platonische System einzuführen; wir müssen annehmen, dafs Platon auch später, wie er es im Sophisten thut[2]), lediglich zwischen göttlichem und menschlichem Werke, *φύσις* und *τέχνη*, schied. Dann mufs er aber alle Eigenschaften, die sich an Naturdingen finden, als *κατὰ φύσιν* entstanden angesehen und demgemäfs Ideen von ihnen angenommen haben. Dem entspricht es auch, wenn Aristoteles[3]) neben der Idee des Menschen und des Pferdes auch die der Gesundheit als Beispiel benutzt, obwohl er selbst die Gesundheit *κατ' αὐτόματον* oder *κατὰ τέχνην* entstehen läfst.

Dafs Platon Ideen nicht nur von Substanzen annahm, läfst sich vielleicht auch, abgesehen von jenem einen Beispiel, direct aus einer polemischen Ausführung des Aristoteles erschliefsen. Aristoteles weist Metaph. I 9, 990b 8 nach, dafs die für die Ideenlehre vorgebrachten Gründe auch auf Ideen von solchen Dingen führen, von denen Platon keine Ideen annahm: 'Nach den Beweisgründen nämlich, die aus dem Wesen der Wissenschaften hergenommen sind, würde es Ideen von allem geben, was Gegenstand einer Wissenschaft ist; nach dem Beweise, welcher von der Einheit über der Vielheit des Einzelnen ausgeht, müfste es auch von den Negationen Ideen geben, und nach dem Grunde, dafs man etwas Vergangenes noch denke, gäbe es auch Ideen der vergäng-

1) Phys. II 1, 192b 35.

2) 265 b.

3) Metaph. II 2, 997 b 9.

lichen Dinge.' Hierauf kommt er kurz nachher (Z. 22) wieder zurück: nach den Voraussetzungen Platons müfste es von vielen Dingen, die nicht *οὐσίαι* sind, Ideen geben; *κατὰ δὲ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὰς δόξας τὰς περὶ αὐτῶν, εἰ ἔστι μεθεκτὰ τὰ εἴδη, τῶν οὐσιῶν ἀναγκαῖον ἰδέας εἶναι μόνον.* Dies wird nun bewiesen: die Teilnahme der Dinge an den Ideen findet nicht in accidenteller Weise statt; sondern nur insofern das Ding sowohl wie die Idee Wesenheit ist; die Idee des Doppelten z. B. ist zugleich ewig; aber dies gehört nicht zur Wesenheit, sondern ist Accidens, darum hat, was am Doppelten teil hat, nicht zugleich am Ewigen teil; die Idee ist also nur insofern Idee, d. h. *αἰτία παραδειγματική* des Dings, als sie Wesenheit ist.[1]) Entsprechend mufs es sich mit dem Einzeldinge verhalten: der Mensch — eine solche Analogie mufs man in Aristoteles' Sinne ergänzen — hat als Mensch, d. h. als Wesenheit an einer Idee teil, nicht aber, insofern er per accidens etwa gesund ist. — Man fragt sich: wozu in dieser Polemik, die sonst bis zur Unverständlichkeit knapp gehalten ist, der ausführliche Nachweis, dafs es nur von Wesenheiten Ideen geben könne, wenn die Platoniker dies selbst behaupteten? Ich kann die ganze Stelle nur so verstehen: einerseits müfste man mehr Ideen annehmen, als die Platoniker; andererseits aber weniger, insofern nach der Natur der Ideen es nur solche von Wesenheiten geben kann, jene aber auch von Nicht-Wesenheiten, z. B. von Eigenschaften, Ideen annehmen. Hierbei ist noch zu bemerken, dafs *οὐσία* hier in aristotelischem Sinne gebraucht ist: für Platon ist die Gesundheit nicht weniger Wesenheit als der Mensch.

Nun nahm aber Platon nicht von allen Eigenschaftsbegriffen Ideen an. Aristoteles sagt a. a. O. 15 *ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρός τι ποιοῦσιν ἰδέας, ὧν οὔ φαμεν εἶναι καθ' αὑτὸ γένος, οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν.* Der Sinn des ersten Satzes kann nur der sein, dafs die Beweise der Gegner auf Ideen des Relativen führen, während die Platoniker von diesem keine für sich bestehende Gattung, also auch keine Ideen annehmen.[2]) Es liegt nun auf der Hand, warum Platon von Begriffen

1) *ὥστ' ἔσται οὐσία τὰ εἴδη*: die obige Erklärung macht Bonitzens Aenderung *οὐσιῶν* überflüssig.

2) Anders Ebben, De Platonis idearum doctrina p. 97 f.: Aristoteles tadele den Platon, dafs er Ideen von Relativem annehme, während es doch hiervon kein genus per se geben könne. Aber die *λόγοι ἀκριβέστεροι* sind

wie grofs und klein, viel und wenig, keine Ideen annehmen konnte: sind doch all diese Begriffe *ἄπειρα*, durch deren Begrenzung erst *οὐσίαι* zu stande kommen; darum fallen auch nach den Pythagoreern des Sextus *τὰ πρός τι* sämtlich unter die *ἀόριστος δυάς*. Die Zahlenverhältnisse aber, wie das Doppelte, die ebenfalls zu den *πρός τι* gehören, sind zwar nach dem Philebus keine *ἄπειρα*, aber sie gehören zum *πέρας* und sind also keine *οὐσίαι*: es giebt von ihnen kein *γένος καθ' αὑτό* und also keine Idee.

In der Definition des Xenokrates ist noch ein Wort zu erklären: das *ἀεί*. Es gehört zum Wesen der Idee, als Einheit über einer unbegrenzten Vielheit zu stehen; also kann es nicht vom vergänglichen Einzeldinge, sondern nur von der Gattung Ideen geben; nicht von Sokrates, sondern vom Menschen; nicht von den *φθαρτά* (Aristot. Metaph. I 9, 990b 14), sondern von den *ἀεὶ συνεστῶτα*.[1])

Auf die Ideen oder Zahlen liefs Xenokrates, wenn wir oben auf ihn mit Recht die Stelle aus Aristot. Metaph. VII 2 bezogen haben, die Raumgröfsen folgen. In der Ableitung der Raumgröfsen haben nach Aristot. Metaph. XIII 9 die Platoniker zwei Richtungen eingeschlagen: die einen (1085a 9) nahmen als Materie verschiedene Unterarten des *ἄπειρον* an: für die Linie das Lange und Kurze, für die Fläche das Breite und Schmale, für den Körper das Hohe und Tiefe; in der Bestimmung des zweiten Elementes, das dem *ἕν* entspricht, gingen die Ansichten wieder auseinander. Die anderen (1085a 32) setzten bei der Ableitung der Gröfsen an Stelle des Eins den Punkt, der ihnen nicht das Eine, sondern wie das Eins ist, als Materie aber nicht die Menge selbst, sondern etwas wie die Menge.[2]) Höchstwahrscheinlich ist diesen zweiten Weg Speusipp gegangen, der, wie wir sahen, die Zahlen aus dem Eins und der Menge entstehen liefs, für die anderen Wesensgattungen aber andere, wenn auch

---

Argumente der Gegner — sie sind es ja auch, die auf den *τρίτος ἄνθρωπος* führen —, und wenn diese erst die Notwendigkeit darlegen, Ideen des Relativen anzunehmen, mufs dieser Nachweis gegen Platon gerichtet gewesen sein.

1) Proclus a. a. O. erklärt also richtig: *εἰ τῶν ἀεὶ συνεστώτων, οὐδενὸς τῶν κατὰ μέρος γιγνομένων καὶ τούτων ἀπολλυμένων* (*ἰδέα ἔσται*).

2) *ἕτεροι δὲ* [*τὰ μεγέθη γεννῶσιν*] *ἐκ τῆς στιγμῆς* (*ἡ δὲ στιγμὴ αὐτοῖς δοκεῖ εἶναι οὐχ ἓν ἀλλ' οἷον τὸ ἕν*) *καὶ ἄλλης ὕλης οἵας τὸ πλῆθος, ἀλλ' οὐ πλήθους*.

verwandte Principien aufstellte.[1]) Der ersteren Ansicht dagegen scheint Platon selbst gewesen zu sein, da Aristoteles im ersten Buche der Metaphysik, wo er, wie öfters bemerkt, vornehmlich Platon im Auge hat, sagt (9, 992a 10): *μήκη μὲν τίθεμεν ἐκ μακροῦ καὶ βραχέος, ἐκ τινος μικροῦ καὶ μεγάλου, καὶ ἐπίπεδον ἐκ πλατέος καὶ στενοῦ, σῶμα δ' ἐκ βαθέος καὶ ταπεινοῦ.* Bestimmter noch können wir angeben, was er als das andere Element der Gröfsen setzte. Aristoteles de an. I 2, 404b 22 sagt, Platon habe die Zwei für die Zahl der Linie, die Drei für die der Fläche u. s. f. gehalten. Wenn nun Platon die idealen Gröfsen ausdrücklich von den idealen Zahlen unterschied und für jene andere Arten der Materie als für diese annahm, so kann er nicht mit den Pythagoreern[2]) die Zweiheit an sich schon gewissermafsen für identisch mit der Linie gehalten haben; er mufs vielmehr die Linie aus der Zweiheit und dem Langen und Kurzen, die Fläche aus der Dreiheit und dem Breiten und Schmalen abgeleitet haben.[3]) Dem entspricht durchaus die von Aristoteles Metaph. XIV 3, 1090b 21 überlieferte Lehre: *ποιοῦσι γὰρ (οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι) τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ τοῦ ἀριθμοῦ, ἐκ μὲν τῆς δυάδος τὰ μήκη, ἐκ τριάδος δ' ἴσως τὰ ἐπίπεδα, ἐκ δὲ τῆς τετράδος τὰ στερεὰ ἢ καὶ ἐξ ἄλλων ἀριθμῶν· διαφέρει γὰρ οὐδέν.* Dafs Aristoteles die Zahlen hier ganz richtig angiebt, folgt aus der oben citierten Stelle; der letzte Zusatz soll nur kennzeichnen, wie gleichgültig dem Aristoteles die nähere Ausführung einer Lehre sei, die er in den Grundlagen für völlig verfehlt hielt. Wir dürfen also die oben erschlossene Ansicht von der Ableitung der Gröfsen Platon wohl zutrauen. An der zuletzt erwähnten Stelle aber scheint Aristoteles vornehmlich den Xenokrates im Auge zu haben; denn er fährt fort: *ἀλλὰ ταῦτά γε πότερον ἰδέαι ἔσονται, ἢ τίς ὁ τρόπος αὐτῶν, καὶ τί συμβάλλονται τοῖς οὖσιν; οὐδὲν γάρ, ὥσπερ οὐδὲ τὰ μαθηματικά, οὐδὲ*

1) S. Zeller II 1, 1002.

2) S. Zeller I 375.

3) Für ausgeschlossen halte ich jedenfalls, woran Zeller II 1, 949, 2 denkt, dafs Platon aus dem Grofsen und Kleinen und der Zweiheit erst das Lange und Kurze habe hervorgehen lassen; denn wir hören von verschiedenen Arten des *μέγα καὶ μικρόν*, aber nie davon, dafs diese aus einander abgeleitet worden seien; Metaph. XIV 2, 1089b 9 wird es sogar als eine Lücke des Systems bezeichnet, dafs nichts darüber gesagt wurde, *πῶς πολλὰ ἄνισα παρὰ τὸ ἄνισον*. Das Gemeinsame der *ἄνισα* ist, dafs sie *ἄπειρα* sind: das *ἄπειρον* würde aber durch die Zwei begrenzt werden.

ταῦτα συμβάλλεται. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὑπάρχει γε κατ' αὐτῶν οὐδὲν θεώρημα, ἐὰν μή τις βούληται κινεῖν τὰ μαθηματικὰ καὶ ποιεῖν ἰδίας τινὰς δόξας. ἔστι δ' οὐ χαλεπὸν ὁποιασοῦν ὑποθέσεις λαμβάνοντας μακροποιεῖν καὶ συνείρειν. οὗτοι μὲν οὖν ταύτῃ προσγλιχόμενοι ταῖς ἰδέαις τὰ μαθηματικὰ διαμαρτάνουσιν. Haben wir oben dem Xenokrates mit Recht die Gleichsetzung der idealen und mathematischen Zahl zugeschrieben, so ergiebt sich aus dieser Stelle, dafs er ganz analog mit den Gröfsen verfuhr; so dafs denn Aristoteles auch hier den gegen jene Theorie erhobenen Vorwurf der *ἴδιαι δόξαι* und der Aufhebung jeder Mathematik wiederholt; wie denn der ganze Ton der Polemik sehr wohl zu der abschätzigen Art stimmt, mit der Aristoteles die philosophischen Leistungen des Xenokrates zu beurteilen pflegt. Worin aber die *ἴδιαι δόξαι* bestehen, wissen wir bereits: in der Annahme, dafs nicht alle Gröfsen teilbar seien. Platon hatte natürlich von seinen idealen Gröfsen das gleiche angenommen; aber da er die mathematischen daneben bestehen liefs, kam er mit den Gesetzen der Mathematik nicht in Conflict. Xenokrates dagegen wurde durch seine unglückliche Identificierung beider Gattungen zu der Annahme gedrängt, dafs die abgesondert vom Sinnlichen existierenden mathematischen Gröfsen sämtlich unteilbar seien.[1]) Wie er dies zu rechtfertigen suchte, können wir vielleicht noch angeben. In der Schrift gegen die unteilbaren Linien, die unter Aristoteles' Namen geht, werden zunächst die Argumente aufgezählt, die für die bekämpfte Lehre vorgebracht werden. An zweiter Stelle findet sich hier Folgendes (968a 9): 'Wenn es eine Idee der Linie giebt, die Idee aber das früheste unter den gleichnamigen Dingen ist, die Teile aber ihrem Wesen nach früher sind als das Ganze, dann mufs die Linie an sich unteilbar sein[2]); ebenso das Viereck und das Dreieck und die übrigen Figuren; überhaupt die Fläche an sich und der Körper; denn es würde sich ergeben, dafs etwas früher ist als sie.' Dafs dieses Argument nicht ganz an seinem Platze ist, wird sich unten noch unzweifelhaft herausstellen. Die 'unteilbaren Linien' sind nicht nur

---

1) Diese Unteilbarkeit der mathematischen Gröfsen hat aber, wie ich gleich hier bemerken will, mit der Annahme unteilbarer Linien als letzter Bestandteile des Sinnlichen nichts zu thun, wenn auch beide Lehren in alter und neuer Zeit häufig mit einander verwechselt worden sind.

2) *διαιρετὴ ἂν εἴη αὐτὴ ἡ γραμμή* die codices: ich schreibe mit Hayduck und Apelt *ἀδιαίρετος*, wie l. 16 *ἀδιαίρετον ἂν εἴη τὸ πῦρ*.

mathematische, sondern ebensogut wie das — teilbare — Dreieck sinnliche Gröſsen; und wenn auch der Verfasser der Schrift allerdings anzunehmen scheint (969a 17), daſs aus der Unteilbarkeit der idealen Linie die Existenz der unteilbaren Linie im Sinnlichen gefolgert werden solle, so vermag ich doch einen solchen Schluſs, der mit gleichem Rechte auf die Unteilbarkeit jedes sinnlichen Gegenstandes führen würde, einem Anhänger der Ideenlehre nicht zuzutrauen. Ein Miſsverständnis des peripatetischen Verfassers scheue ich mich aber um so weniger anzunehmen, weil Aristoteles selbst ein ganz ähnliches begegnet ist.

De gen. et corr. I 2 stellt er die kleinsten Dreiecke des Timäus und die demokritischen Atome in Parallele und giebt diesen vor jenen den Vorzug. *ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐκ τούτων ὅσον διαφέρουσιν οἱ φυσικῶς καὶ οἱ λογικῶς σκοποῦντες· περὶ γὰρ τοῦ ἄτομα εἶναι μεγέθη οἱ μέν φασιν ὅτι τὸ αὐτοτρίγωνον πολλὰ ἔσται, Δημόκριτος δ' ἂν φανείη οἰκείοις καὶ φυσικοῖς λόγοις πεπεῖσθαι* (316a 10). Aristoteles behauptet also, Platon habe die Elementarkörper aus unteilbaren Dreiecken zusammengesetzt, um an der Unteilbarkeit des Dreiecks-an-sich festhalten zu können; ganz wie der Verfasser der Schrift *περὶ ἀτόμων γραμμῶν* legt er ihm also den Gedanken unter, sinnliche Flächen seien unteilbar, weil sie an der — selbstverständlich unteilbaren — Idee teil hätten. Ich kann darin nur einen neuen Beleg für die bekannte Thatsache sehen, daſs Aristoteles es nicht für der Mühe wert gehalten hat, in den wahren Sinn der späteren Zahlen- und Ideenlehre Platons einzudringen. — Den Anlaſs zu dem xenokratischen Argumente, von dem wir ausgingen, glaube ich in einem aristotelischen Einwurfe wider die Sonderexistenz der mathematischen Gröſsen zu erkennen: es müsse nämlich, behauptete Aristoteles, eine ganz ungereimte Häufung der mathematischen Gröſsen eintreten, da es neben den mathematischen Flächen noch andere Flächen geben müsse, aus denen die mathematischen Körper beständen, und die früher seien als diese, und so fort (Metaph. XII 1, 1076b 12 ff.). Xenokrates, der die mathematischen Gröſsen den idealen gleichsetzte, gewann damit ein Gegenargument: er wies auf den Begriff der Idee hin, der die Unteilbarkeit in sich schlieſse; die Idee der Fläche z. B. könne weder in Flächen[1])

1) Darauf geht: *ἡ ἰδέα πρώτη τῶν συνωνύμων.* Also ist das *συμβήσεται γὰρ πρότερ' ἄττα εἶναι τούτων* nicht mit Apelt zu erklären 'beispielsweise müſste die Linie früher sein als das Dreieck, was doch für die Ideen-

noch in Linien aufgelöst werden; man dürfe also gegen die Ideen der mathematischen Gröfsen nicht mit mehr Recht als gegen jede andere Idee ihre Teilbarkeit einwenden.

Unter den mathematisch-idealen Gröfsen, denen alle sinnlichen Gröfsen entsprechen, setzte Xenokrates an erste Stelle nicht den Punkt, sondern die unteilbare Linie. Diese an und für sich kaum beachtenswerte Lehre erweckt doch unser historisches Interesse als ein Zeugnis für die starke Wirkung der eleatischen Dialektik. Wir gehen von zwei aristotelischen Stellen aus, Metaph. I 9, 992a 19, bei der Besprechung der platonischen Lehre von den Raumgröfsen: *ἔτι αἱ στιγμαὶ ἐκ τίνος ἐνυπάρξουσι* (*τοῖς ἄλλοις γένεσι τῶν μεγεθῶν*); *τούτῳ μὲν οὖν τῷ γένει διεμάχετο Πλάτων ὡς ὄντι γεωμετρικῷ δόγματι, τοῦτο δὲ πολλάκις ἐτίθει τὰς ἀτόμους γραμμάς*, und Metaph. XIII 8, 1084a 37, wo von der Beschränkung der Platoniker auf zehn Idealzahlen die Rede ist: *ἔτι τὰ μεγέθη καὶ ὅσα τοιαῦτα μέχρι πόσου* (*γεννῶσιν*), *οἷον ἡ πρώτη γραμμὴ ἄτομος, εἶτα δυάς, εἶτα καὶ ταῦτα μέχρι δεκάδος.* Statt also, wie man erwarten sollte, der Monas den Punkt zuzuteilen, wurde ihr die unteilbare Linie beigegeben. Diese setzte eben Platon an Stelle des Punktes, den er nicht als selbständige Wesenheit, sondern nur als Princip der Linie und als geometrische Hypothese gelten lassen wollte. Dafs Platon selbst von der *ἄτομος γραμμή* gesprochen habe, müssen wir dem Aristoteles wohl glauben[1]); aber aus den Worten *πολλάκις ἐτίθει* scheint zu folgen, dafs diese Annahme auch im spätesten platonischen Systeme nicht zum festen Dogma geworden war. Als Urheber und Hauptvertreter der Lehre wird in späteren Berichten regelmäfsig Xenokrates genannt[2]), und dafs sie von ihm ausgegangen ist, bleibt möglich; es müfste dann Platon sie sich von ihm angeeignet haben, was ja durchaus nicht ausgeschlossen ist.

Hat nun Platon, der die idealen Gröfsen von den mathe-

---

welt nicht zulässig ist' — gerade in der Ideenwelt herrscht das *πρότερον καὶ ὕστερον* —, sondern: 'es müfste andere Linien geben, die früher wären als die Idee der Linie.'

1) Auch Zeller II 1, 949, 2 nimmt dies an, nachdem er Plat. Stud. 238, 3 gemeint hatte, in den Worten des Aristoteles liege nur, dafs aus Platons Leugnung des Punktes die Annahme unteilbarer Linien folgen würde. S. Bonitz comm. p. 122 f.

2) S. die Belegstellen bei Zeller 1017, 2 und vervollständigt unter den Fragmenten.

matischen trennte, Atomlinien angenommen, so kann sich der Vorwurf der *ἴδιαι δόξαι*, den Aristoteles denen macht, die beides vereinigten, nicht auf die Atomlinien beziehen. Die richtige Erklärung haben wir oben gegeben. Ueber die Atomlinien aber erfahren wir aufser den angeführten aristotelischen Stellen Authentisches nur aus der Schrift *περὶ ἀτόμων γραμμῶν.*[1]) Dafs sie sich gegen Xenokrates richtet, ist in hohem Grade wahrscheinlich, da er eben der Hauptvertreter der bekämpften Lehre war[2]); neben ihm könnte nur noch Platon in Frage kommen, aber selbst wenn das eine oder das andere der aufgezählten Argumente von diesem herrührte, würde Xenokrates es sich ohne Zweifel angeeignet haben. Den Verfasser der Schrift können wir nicht mit Bestimmtheit angeben; aber mag es Theophrast oder Straton oder sonst ein Peripatetiker sein, so viel steht fest, dafs es ein Zeitgenosse des Xenokrates war, da nur ein solcher Anlafs hatte, den Namen des Gegners nicht zu nennen.

Der Verfasser führt zunächst fünf Argumente für die Existenz unteilbarer Linien an, die wir nach dem Gesagten für Xenokrates in Anspruch nehmen dürfen, und deren zweites wir bereits in anderem Zusammenhange besprachen. Das erste lautet: Da in gleicher Weise das Viele und Grofse wie das Wenige und Kleine existiert, das aber, was ins Unendliche teilbar ist, offenbar nicht wenig, sondern viel ist, so mufs das Wenige und Kleine begrenzt teilbar sein: also ist in allem etwas Unteilbares. — Den Anlafs zu diesem Beweise scheint ein Argument Zenons gegen die Vielheit gegeben zu haben. Zenon wies nach (Simplic. phys. 30, a, m, Zeller I 541, 1), dafs die Behauptung, es sei Vieles, auf einen Widerspruch führe: das Viele müsse nämlich sowohl grofs als klein sein, und zwar so klein, dafs es überhaupt keine Gröfse habe. Dies folgerte er daraus, dafs die letzten Teile, die unteilbaren, keine Gröfse hätten, denn alles was Gröfse habe, sei teilbar. Xenokrates gab nun zu, dafs das Viele zugleich grofs und klein, viel und wenig sei: aber er bestritt die unendliche Klein-

1) S. über diese Apelt, Beiträge z. Gesch. d. griech. Philos. S. 263 ff., der auch eine deutsche Uebersetzung giebt. Uebrigens pafst der Titel der Schrift nur auf ihren ersten Teil; von p. 971a 5 an wird nicht mehr über unteilbare Linien, sondern über die Lehre gehandelt, dafs die Linie aus Punkten bestehe: Vertreter dieser Lehre waren vermutlich Pythagoreer.

2) Auf Syrian in Met. 902b 22 (Apelt 269, 1) möchte ich kein Gewicht legen. Die Behauptung des Philoponus (in Aristot. Phys. fol. 118), dafs die Schrift sich gegen Anaxagoras richte, bedarf keiner Widerlegung.

heit; denn, sagte er, was ins Unendliche teilbar ist, kann nicht wenig sein: die Annahme einer begrenzten Teilbarkeit aber führt auf unteilbare Gröfsen. Dafs scharfe Dialektik dem Xenokrates nicht eigen war, erkennt man schon aus diesem Beweise; der Widerspruch gegen Zenon läuft darauf hinaus, dafs, wenn dieser folgerte: es giebt keine unteilbare Gröfsen, also auch keine Vielheit, Xenokrates behauptete: es giebt erfahrungsmäfsig eine Vielheit, also auch unteilbare Gröfsen. — Aristoteles sagt bei der Besprechung der eleatischen Argumente gegen die Vielheit Phys. I 3, 187a 1 *ἔνιοι δ' ἐνέδοσαν τοῖς λόγοις ἀμφοτέροις, τῷ μὲν ὅτι πάντα ἕν, εἰ τὸ ὂν ἓν σημαίνει, ὅτι ἔστι τὸ μὴ ὄν, τῷ δὲ ἐκ τῆς διχοτομίας, ἄτομα ποιήσαντες μεγέθη.* Die Commentatoren denken hier sämtlich an Xenokrates, und in der That kann Aristoteles ihn und Platon hier neben Demokrit und Heraklides im Auge gehabt haben. Welchen der zenonischen Beweise Aristoteles speciell meint, ist nicht ganz sicher; gewöhnlich wird der Beweis *ἐκ τῆς διχοτομίας* der auf Grund der unendlichen Teilbarkeit gegen die Vielheit des Seienden gerichtete genannt (Zeller I 543, 2); doch bezeichnet Aristoteles Phys. VI 9, 239b 18 auch einen der zenonischen Beweise gegen die Bewegung, der freilich auf den gleichen Voraussetzungen wie jener beruht, als *τὸ διχοτομεῖν.* Gegen diesen nun richtet sich ausdrücklich das vierte der in unserer Schrift angeführten Argumente für unteilbare Linien. Zenon hatte gefolgert: ein bewegter Körper mufs, ehe er eine Strecke durchläuft, immer erst die Hälfte der Strecke durchlaufen, und von dieser wieder die Hälfte und so fort ins Unendliche. Er müfste also in endlicher Zeit unendlich viele Räume durchlaufen: da dies unmöglich ist, so giebt es keine Bewegung. Xenokrates fand diesen Beweis bündig unter der Voraussetzung, dafs die Linie ins Unendliche teilbar ist: da nun aber die Erfahrung die Möglichkeit der Bewegung, z. B. die Bewegung des Geistes von einem Punkte zum andern beim Zählen, beweist, so kann jene Voraussetzung nicht zutreffen: es mufs also die Teilbarkeit der Linie begrenzt sein, m. a. W. es mufs unteilbare Linien geben. Wie man sieht, ist die Methode der Beweisführung genau dieselbe, wie beim ersten Argumente. — Denselben Beweis für unteilbare Linien hat Aristoteles Phys. VI 2, 233b 15 im Auge, wenn er nach der Widerlegung des oben genannten zenonischen Argumentes fortfährt: *φανερὸν οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὡς οὔτε γραμμὴ οὔτε ἐπίπεδον οὔτε ὅλως τῶν*

συνεχῶν οὐδὲν ἔσται ἄτομον.[1]) Es leuchtet wohl ein, dafs diese beiden Argumente nicht zur Bestätigung einer vorhandenen Lehre erfunden worden sind, sondern dafs die Schwierigkeiten, von denen sie ausgehen, jene Lehre veranlafst haben. Die richtige Auffassung des Problems der Stetigkeit hat erst Aristoteles gefunden; vor ihm wufste man sich nur durch die Annahme von etwas Unteilbarem zu helfen. Die Unmöglichkeit, mit den Pythagoreern den Punkt als letzten unteilbaren Bestandteil der Linie zu setzen, leuchtete zu deutlich ein; der Verfasser unserer Schrift hat mit seiner Widerlegung dieser Aufstellung leichtes Spiel. Demokrit nahm unteilbare Körper an: dieser Ausweg war Platon abgeschnitten, da er durch andere Rücksicht dazu geführt war, die Körper aus Flächen bestehen zu lassen; so verfiel er oder sein Schüler Xenokrates auf die Annahme der unteilbaren Linien, die denn auch unter den metaphysischen Raumgröfsen an Stelle des Punktes traten.[2]) Es ist ein grobes Mifsverständnis dieser Lehre, das freilich durch die Polemik der Peripatetiker vorbereitet war, wenn Spätere die Sache so darstellen, als habe nur die Unteilbarkeit der idealen Linie, der *αὐτογραμμή*, behauptet werden sollen.[3]) Ein weiteres Argument unserer Schrift, das sich auf die Unteilbarkeit der Elemente bezieht, werden wir unten besprechen.

Wir erfahren schliefslich, dafs Xenokrates auch den Versuch

---

1) Darauf weist zurück de coelo III 1, 299a 10 *ἐπέσκεπται πρότερον ἐν τοῖς περὶ κινήσεως λόγοις, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀδιαίρετα μήκη*, woran sich eine längere Erörterung der physischen Unzuträglichkeiten knüpft, die sich aus der Lehre von den unteilbaren Linien ergeben.

2) Dafs die *ἄτομος γραμμή* eigentlich nur ein anderer Ausdruck für den Punkt und erfunden ist, um diesen, dessen Gröfselosigkeit zu deutlich war, zu ersetzen, sieht man auch daraus, dafs, während Aristoteles de coelo III 1, 299a 11 verspricht, die physischen Unmöglichkeiten aufzuzeigen, die sich aus der Lehre von den *ἄτομοι γραμμαί* ergeben, er im Folgenden nur vom Punkte spricht, l. 28. 30. 66 u. ö.

3) S. die Frgm. und über die völlig unfruchtbare Geschichte der Frage Apelt a. a. O. Dieser irrt aber, wenn er Proclus einen 'orthodoxen Bekenner' der Lehre von den unteilbaren Linien nennt; Proclus sagt in Tim. 215 f. *γελοῖον εἴ τις ἀδιαίρετον νομίζει μέγεθος* und fafst die unteilbare Linie des Xenokrates als *τὸν λόγον τῆς γραμμῆς τὸν οὐσιώδη*, und wenn er auch in Euclid. p. 749 nicht zugiebt, dafs die Mathematiker die unendliche Teilbarkeit der continuierlichen Linie bewiesen hätten oder zu beweisen vermöchten, so sagt er doch ebenda, die xenokratische Annahme von unteilbaren Linien — die er hier als mathematisches Axiom fafst — werde dadurch widerlegt, dafs jede begrenzte Gerade sich in zwei Hälften teilen lasse, um so mehr jede Curve und zusammengesetzte Linie.

gemacht hat, die Mathematik selbst zur Verteidigung seiner unmathematischen Lehre heranzuziehen. Er folgerte: alle commensurablen Linien werden mit ein und demselben Maſse gemessen. Dies Maſs muſs aber unteilbar sein, denn wäre es teilbar, so wären auch die Teile Maſse[1]), da sie ja dem Ganzen commensurabel sind. Da nun das Maſs aller commensurablen Linien ein und dasselbe ist, so wären die Teile dem Ganzen identisch, also z. B. die Hälfte gleich ihrem Doppelten; dies ist aber unmöglich, also muſs das Maſs unteilbar sein. Worauf der Gegner des Xenokrates sehr richtig erwidert (969b 6), die Annahme, daſs alle commensurablen Linien nur mit einem einzigen und demselben Maſse gemessen würden, sei durchaus willkürlich und irrig.[2]) Xenokrates folgerte weiter, daſs alle mit jenem einen Maſse gemessenen, also überhaupt alle rationalen Linien aus unteilbaren Linien zusammengesetzt seien; ebenso ist das Maſs aller Flächen mit rationalen Linien unteilbar. Endlich findet sich noch Xenokrates auf eine mir nicht ganz verständliche Art mit der Thatsache der Incommensurabilität ab.[3])

---

1) *εἰ γὰρ διαιρετόν, καὶ τὰ μέρη μέτρου τινὸς ἔσται.* Ich verstehe den Genetiv nicht, auch nicht in Apelts Uebersetzung 'so müſsten auch die Teile des Maſses wieder ihr Maſs haben'. Daſs die Teile ihr Maſs haben, beweist nämlich, soviel ich sehe, nichts, denn dies Maſs könnte ja eben das Ganze sein. Es kommt aber darauf an, zu zeigen, daſs die Einzigkeit des Maſses für alle commensurablen Linien nur durch seine Unteilbarkeit gewahrt wird. Ich möchte deshalb *μέτρα τινά* vorschlagen.

2) Das Folgende, l. 10: *ἅμα δὲ καὶ ἐναντίον πᾶσαν μὲν γραμμὴν σύμμετρον γίνεσθαι, πασῶν δὲ τῶν συμμέτρων κοινὸν μέτρον εἶναι ἀξιοῦν* kann ich nur dann verstehen, wenn 968b f. mit der Hdschr. N (der sich Apelt in seiner Ausgabe der Schrift, nicht aber in der Uebersetzung anschlieſst) gelesen wird *ὅσαι δ' εἰσὶ μετρούμεναι, πᾶσαί εἰσι σύμμετροι*, statt *ὅσαι δ' εἰσὶ σύμμετροι, πᾶσαί εἰσι μετρούμεναι*, und darauf: *εἴη ἄρ'* (statt *γὰρ*) *ἄν τι μῆκος ᾧ πᾶσαι μετρηθήσονται.* Denn daſs nach Xenokrates alle Linien rational sein sollen, konnte sein Gegner doch nur dann behaupten, wenn, freilich wunderbar genug, gesagt war, alle gemessenen Linien seien rational: denn messen lassen sich in der That alle Linien. Wenn man nun sagt, alle Linien seien rational; nur die rationalen aber hätten ein gemeinsames Maſs, so liegt hierin allerdings ein Widerspruch, denn durch das nur der zweiten Behauptung wird die erste gewissermaſsen aufgehoben. Wollte man aber etwa 969b 10 lesen *πᾶσαν μὲν γραμμὴν μετρουμένην σύμμετρον εἶναι*, so würde zwar die Widerlegung zu dem angegriffenen Satze stimmen, aber selbst sinnlos werden. Die Aenderung *ἄρα* statt *γὰρ* wird sich wohl selbst empfehlen; vielleicht ist auch das *ἄν* zu tilgen.

3) Vgl. dazu Procl. in Euclid. p. 749.

Als Mittelglied zwischen Ideen und Erscheinungswelt faſste Xenokrates, wie Platon, die Weltseele auf und drückte dies aus, indem er sie als sich selbst bewegende Zahl bezeichnete. Nach dem Berichte des Plutarch, den wir oben besprachen, stützte er sich dabei auf den platonischen Timäus; durch die Mischung der unteilbaren und der teilbaren Substanz, d. h. des Eins und der unbestimmten Zweiheit, entstehe ja zunächst die Zahl. Nun ist aber die Zahl, d. h. nach Xenokrates die Idee, unbewegt; von ihr unterscheidet sich die Seele durch das Vermögen der Bewegung und des Stillstandes, und dies meinte Platon, wenn er *ταὐτὸν καὶ θάτερον* der ersten Mischung hinzugefügt sein lieſs. Aristoteles erwähnt die Definition des Xenokrates öfters, aber nie unter Nennung des Namens, und widerlegt sie ausführlich de anima I 2 f.; weder aus seiner Erörterung noch aus denen der Commentatoren[1]) lassen sich nähere Aufschlüsse gewinnen. Themistius berichtet, Xenokrates habe im fünften Buche der Physik ausführlich über die Seele gehandelt; aber er selbst hat dies sicher nicht gekannt, da er sich damit begnügt, zur Verteidigung des Xenokrates die Deutung des Andronikos anzuführen, wonach in der Definition ausgedrückt wäre, daſs die Seele die Harmonie des Leibes sei; wir haben keinerlei Anhaltspunkt, um diese Erklärung für authentisch zu halten. Simplicius trifft zwar das Richtige, wenn er angiebt, Xenokrates beabsichtige *τὴν μεσότητα αὐτῆς (τῆς ψυχῆς) τῶν τε εἰδῶν καὶ τῶν εἰδοποιουμένων ἅμα καὶ τὸ ἴδιον αὐτῆς ἐνδείξασθαι* und weiter sagt, die Seele sei weder ganz ein *μεριστι'ν*, noch ganz ein *εἶδος*; aber weder haben wir einen Grund, seine Auseinandersetzung auf Xenokrates zurückzuführen, noch würden wir dadurch etwas Wesentliches gewinnen.[2]) Philoponus behauptet, die Seele heiſse eine Zahl, weil sie von Ideen erfüllt sei, die Ideen aber Zahlen genannt worden seien. Indessen ist auch dies leere Vermutung, für die Philoponus keinerlei Stütze hatte: an anderer Stelle giebt er seine Unwissenkeit zu, indem er bezweifelt, ob Xenokrates wirklich die Seele als Zahl aufgefaſst und nicht irgend etwas anderes damit gemeint habe (I f. A 15). Willkürlich ist es, wenn Nemesius die Seele deshalb eine Zahl sein läſst, weil sie *ἐν τοῖς ἀριθμητοῖς ἐστι καὶ πεπληθυσμένοις* und die Dinge zu gezählten macht.

1) S. die Frgm.

2) Vgl. Trendelenburg zu de an.[2] p. 192 f.

Unerheblich ist ferner, was Proclus zur Erläuterung unserer Lehre vorbringt, und die auf den ersten Blick verwunderliche Nachricht des Meletius, Xenokrates habe die Seele als continuierliche Zahl und Ausdünstung des Alls erklärt, erweist sich bei näherem Zusehen als äufserst leichtfertige Verschmelzung verschiedener Angaben des Nemesius.[1])

Nun bedürfen wir, um die Definition des Xenokrates zu begreifen, kaum anderer Hülfsmittel, als der Lehre Platons; die Selbstbewegung der Seele ist von Xenokrates aus dieser entnommen, und dafs die Angaben des Timäus über die Einteilung der Seele nach harmonischen Verhältnissen, sowie die Aehnlichkeit der von Platon dem Mathematischen und der Weltseele angewiesenen Rollen leicht dazu führen konnte, die Seele selbst als Zahl aufzufassen, leuchtet ebenfalls ein.[2]) Es ist ferner recht wohl erklärlich, dafs Xenokrates die Fähigkeit der Seele zur Bewegung, ihr Unterscheidungsmerkmal von den Ideen, als eine so wichtige Eigenschaft ansah, dafs er sie in den Elementen der Mischung vertreten haben wollte: aber wenn er dazu *ταὐτόν* und *θάτερον* aus Platon aufnahm, so konnte er dies nur mit sehr eigenmächtiger Interpretation der platonischen Aeufserungen durchführen, und wir wissen leider nicht, wie er sich hier zu rechtfertigen versuchte.[3]) Charakteristisch ist es für ihn in hohem Grade, wie er lieber eine platonische Bestimmung willkürlich deutet, als dafs er überhaupt darauf verzichtete, seine Lehre aus Platon herzuleiten. Wir vermögen ferner nicht anzugeben, wie er *κίνησις* und *στάσις* mit seinen beiden Urgründen in Verbindung gebracht hat: wie denn überhaupt im System Platons und seiner Schüler die Herleitung der Bewegung Schwierigkeiten bereitet.[4]) Platon scheint mit seinem *ἄπειρον* den Begriff der Bewegung verknüpft zu haben: die Materie des Timäus ist

1) Nemes. p. 28 *Ἡράκλειτος δὲ τὴν μὲν τοῦ παντὸς ψυχὴν ἀναθυμίασιν ἐκ τῶν ὑγρῶν*. p. 44 (bei der Widerlegung des Pythagoras u. Xenokrates) *ἔτι ἡ ψυχὴ συνεχής ἐστιν· ὁ δὲ ἀριθμὸς οὐ συνεχής. οὐκ ἄρα ἀριθμὸς ἡ ψυχή*. Cf. Diels Dox. p. 50.

2) Vgl. Zeller II 1, 784, 1.

3) Ueberweg (Rh. M. 1853, S. 74 ff.) stellt zwar eine Erklärung auf, die der xenokratischen ähnlich ist; er sieht im *ἕτερον* das die secundäre Materie bewegende Princip; aber Platons eigene Aeufserungen über das *ἕτερον* geben dazu keinerlei Recht.

4) S. darüber Zeller II 1, 774, 2.

in regelloser Bewegung und das *ἄπειρον* des Philebus kann man sich, da es ruhelos auf und nieder schwankt, wohl als bewegt denken.[1]) Aristot. Phys. III 2, 201 b 19 sagt auch ausdrücklich, Platon habe die *ἑτερότης καὶ ἀνισότης καὶ τὸ μὴ ὄν* für die *κίνησις* gehalten[2]), und Metaph. XIII 8, 1084 a 32, die Platoniker *τὰ μὲν ταῖς ἀρχαῖς ἀποδιδόασιν, οἷον κίνησιν στάσιν, ἀγαθὸν κακόν.* Hermodos bezeichnet das *μὴ ὄν* als *ἄστατον*, und die Pythagoreer des Sextus (X 271) stellen die Bewegung unter die *ἀόριστος δυάς*. Ist aber die Bewegung mit dem *ἄπειρον* verbunden, so fragt es sich, wie auch Aristoteles[3]) bemerkt, warum die Ideen, die auch nach Platons späterer Lehre[4]) unbewegt sein sollen, nicht an der Bewegung teilhaben, während doch auch in ihnen das *ἄπειρον* ist.[5]) Eben dieser Schwierigkeit suchte wohl Xenokrates dadurch zu entgehen, dafs er die Bewegung nicht schon mit dem *ἄπειρον* verband, sondern erst in der Weltseele mit dem *ἕτερον* auftreten liefs: alle weitere Bewegung konnte dann von dieser ausgehen.

In der teleologischen Ableitung alles Seienden aus dem *ἕν* und der *ἀόριστος δυάς* hat Xenokrates nach dem Zeugnisse des Theophrast die Körperwelt eingehender berücksichtigt, als seine akademischen Zeitgenossen. Was indessen Theophrast dieser Nachricht hinzufügt, ist sehr unklar, vielleicht auch nicht richtig überliefert, so dafs wir nichts Näheres daraus schliefsen können. Etwas besser sind wir über die physische Entstehung der Körperwelt unterrichtet. — Wie Xenokrates den Urgrund des sinnlichen Daseins, die *δεξαμενή* Platons, auffafste, darüber könnten wir vielleicht aus Plutarchs Allegorie in de Iside et Osiride Mutmafsungen schöpfen, vorausgesetzt, dafs wir deren Grundgedanken oben mit Recht auf Xenokrates zurückgeführt haben. Hier haben wir aber zwiefach Grund zu äufserster Vorsicht: denn erstens gälte es, aus Plutarchs stark mit späteren Bestandteilen versetzten Darstellung das Xenokratische herauszuschälen; zweitens konnte

1) Vgl. p. 24 d *προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει τό τε θερμότερον ἀεὶ καὶ τὸ ψυχρότερον ὡσαύτως, τὸ δὲ ποσὸν ἔστη καὶ προϊὸν ἐπαύσατο.*

2) Ebenso Eudem bei Simplic. Phys. 431, 8.

3) Metaph. I 9, 992 b 7, vgl. I 8, 990 a 8; XIII 2, 1077 a 3.

4) Metaph. I 6, 987 b 16.

5) Eine Möglichkeit, diese Frage in Platons Sinne zu beantworten, s. bei Zeller II 1, 950, 2. 781, 1.

bei Xenokrates der Mythus nur dazu dienen, die auf wissenschaftlichem Wege gewonnenen Resultate zu veranschaulichen: und mit welcher Freiheit dies geschah, ergiebt sich, wenn wir den Typhon des Mythus mit der *ἀόριστος δυάς* des Systems zusammenhalten. Unter diesen Umständen verzichte ich darauf, bestimmte Vermutungen über die Art aufzustellen, wie Xenokrates die Verbindung der Weltseele mit dem aufnehmenden Principe durchgeführt und begründet hat. Soviel darf man aber wohl behaupten: wenn schon in der spätplatonischen Lehre die teleologische Naturbetrachtung so in den Vordergrund trat, dafs Aristoteles als Materie der Körperwelt fast ausschliefslich das *ἄπειρον* ins Auge fafst und der Ansicht zu sein scheint, dies sei geradezu an Stelle der *χώρα* des Timäus getreten, so werden auch die akademischen Zeitgenossen des Aristoteles das lediglich 'aufnehmende' Princip sehr hinter der *ἀόριστος δυάς* haben zurücktreten lassen, und in dem Doppelwesen, das Xenokrates als Isis veranschaulichte, wird er nicht, wie Plutarch oder dessen nächste Quelle, den Begriff der *ὕλη*, sondern den der *ψυχή* zumeist hervorgekehrt haben.

Die Grundformen alles Körperlichen sind für Xenokrates wie für Platon die Elemente. In seiner Schrift über Platons Leben berichtet er, Platon habe die lebenden Wesen eingeteilt in Gattungen und Einzelwesen und so fort, bis er auf die Elemente der lebenden Wesen gekommen sei, als die er fünf Formen und Körper nannte, Aether, Feuer, Wasser, Erde und Luft. Da Speusippus[1]) und Philippus von Opus[2]) ebenfalls den Aether als fünften Grundstoff annahmen, mufs man diese Abweichung von der ursprünglichen Lehre Platons wohl diesem selbst schon zuschreiben.[3]) Schwierig ist nun die Frage, wie es Xenokrates mit der physikalischen Ableitung der Elemente gehalten hat. Unter den Beweisen für die Existenz des Unteilbaren, die wir für Xenokrates in Anspruch genommen haben, findet sich in der Schrift *περὶ ἀτόμων γραμμῶν*[4]) der folgende: 'Wenn es Elemente des Körperlichen giebt, nichts aber früher ist als die Elemente, die Teile aber früher sind als das Ganze, so mufs das Feuer und überhaupt jedes Element des Körperlichen unteilbar sein. Es mufs

1) Theol. Arithm. p. 62.
2) Epin. 981 c. 984 b ff.
3) S. Zeller II 1, 951.
4) 968a 14.

68

also nicht nur im Intelligiblen, sondern auch im Wahrnehmbaren etwas Unteilbares geben.' Diesen Beweis hätte Platon, wenigstens vom Standpunkte des Timäus aus, nicht wohl vorbringen können: das Unteilbare sind ja bei ihm nicht die Elemente, sondern die kleinsten Dreiecke, und gerade auf der Teilbarkeit oder Auflösung der Elementarkörper beruht seine Lehre vom Uebergang der Elemente in einander. Nun wendet gegen diese Lehre Aristoteles wiederholt ein, wenn die Elemente bestimmte Grundformen hätten, so müfste jede dieser Grundformen unteilbar sein; *εἰ δὲ διαιρετόν, τοῖς μὲν σχηματίζουσι τὸ πῦρ συμβήσεται μὴ εἶναι τὸ τοῦ πυρὸς μέρος πῦρ διὰ τὸ μὴ συγκεῖσθαι τὴν πυραμίδα ἐκ πυραμίδων, ἔτι δὲ μὴ πᾶν σῶμα εἶναι στοιχεῖον ἢ ἐκ στοιχείων ... τοῖς δὲ τῷ μεγέθει διορίζουσι πρότερόν τι τοῦ στοιχείου στοιχεῖον εἶναι, καὶ τοῦτ' εἰς ἄπειρον βαδίζειν.*[1]) Dieser Schlufsfolgerung entspricht die des oben angeführten xenokratischen Argumentes so vollkommen, dafs man wohl vermuten darf, Xenokrates habe, eben um der von Aristoteles aufgezeigten Schwierigkeit zu entgehen, wieder auf die Lehre des Philolaus zurückgegriffen und unteilbare Elementarkörperchen angenommen. Dazu stimmt auch vollkommen, wenn Stobäus nach Aetius plac. I 17, 3 von Xenokrates und von Empedokles — von letzterem irrtümlich[2]) — berichtet, sie hätten die Elemente aus kleineren Körpern zusammengesetzt, *ἅπερ ἐστὶν ἐλάχιστα καὶ οἱονεὶ στοιχεῖα στοιχείων.* Offenbar sind diese kleinsten Urbestandteile Elementarkörperchen, die selbst schon als Feuer u. s. w. bezeichnet werden können, und aus denen das für uns sichtbare Feuer besteht. Wie nun Xenokrates danach den Uebergang der Elemente in einander bewerkstelligte, um die *διάλυσις* Platons zu vermeiden, ist fraglich; vielleicht bezieht es sich auf ihn, wenn Aristoteles de caelo III 7, 305b 28 sagt: *λείπεται δ' εἰς ἄλληλα μεταβάλλοντα γίγνεσθαι (τὰ στοιχεῖα). τοῦτο δὲ διχῶς· ἢ γὰρ τῇ μετασχηματίσει, καθάπερ ἐκ τοῦ αὐτοῦ κηροῦ γίγνοιτ' ἂν σφαῖρα καὶ κύβος,* worauf Platons Ansicht folgt: *ἢ τῇ διαλύσει τῇ εἰς ἐπίπεδα.* Aus dem Folgenden ersieht man, dafs der, welcher die *μετασχημάτισις* lehrte, ebenfalls dem Feuer die Pyramide, der Erde den Würfel als Grundform zuwies. Dafs Philolaus den Wechsel der Elemente gelehrt habe, ist nicht anzunehmen; unter den Schülern

---

1) de caelo III 5, 304b 2. Vgl. 305b 31. 306a 30.
2) Zeller I 691 f.

Platons wird aber, da Herakleides und Eudoxus nicht in Frage kommen können, nach dem oben Gesagten zunächst an Xenokrates gedacht werden müssen.[1])

Die eigentümliche Neigung des Xenokrates, phantastische Speculation mit dürrem Schematismus zu vereinigen, zeigt sich in der Verwendung der Elemente bei der Zusammensetzung der Himmelskörper. Er liefs nämlich die Sonne aus Feuer und dem ersten Dichten (*πρῶτον πυκνόν*), den Mond aus der ihm eigentümlichen Luft und dem zweiten Dichten, die Erde aus Wasser, Feuer und dem dritten Dichten bestehen. Den verschiedenen Gattungen des Dichten, dem *πυκνόν*, stellte er die übrigen Elemente als das Dünne, *το μανόν*, gegenüber, wodurch man an das *ἀραιόν* und *πυκνόν* des Parmenides erinnert wird.[2]) Weder das Dichte noch das Dünne allein seien, so meinte Xenokrates, im Stande, eine Seele aufzunehmen.[3])

---

1) Ist damit ferner Aristot. de coel. III 5, 304a 12 ff. in Verbindung zu bringen?

2) S. Zeller I 519 ff. Es mag auch auf die wunderliche Nachricht hingewiesen werden, die Aristoteles de gen. et corr. II 3, 330b 15 den *διαιρέσεις* (s. Zeller II 1, 437) des Platon entnimmt: dieser habe von drei Elementen gesprochen: *τὸ γὰρ μέσον (στοιχεῖον) μῖγμα ποιεῖ.*

3) Plutarch sagt de fac. lun. c. 29 in., der Mond sei ein Gemisch von Stern und Erde; die Erde werde weich durch den Zusatz von *πνεῦμα* und Feuchtigkeit, der Mond sei dadurch, dafs Aether ihn durchdringe, *ἔμψυχος καὶ γόνιμος* und bewahre sein Gleichgewicht im Himmelsraume; die Welt selbst sei aus aufwärts und abwärts Strebendem gemischt und deshalb bewegungslos. *ταῦτα δὲ καὶ Ξενοκράτης ἔοικεν ἐννοῆσαι θείῳ τινὶ λογισμῷ, τὴν ἀρχὴν λαβὼν παρὰ Πλάτωνος. Πλάτων γάρ ἐστιν ὁ καὶ τῶν ἀστέρων ἕκαστον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς συνηρμόσθαι διὰ τῶν μεταξὺ φύσεων ἀναλογίᾳ δοθεισῶν ἀποφηνάμενος· οὐδὲν γὰρ εἰς αἴσθησιν ἐξικνεῖσθαι, ᾧ μή τι γῆς ἐμμέμικται καὶ φωτός* (Tim. 31 b c. Epin. 981 d e). Nun folgt die Nachricht über Xenokrates. Vom Vorhergehenden glaube ich auf diesen nichts zurückführen zu dürfen; auf die *ἰσορροπία* der Weltkörper, die Plutarch in erster Linie beweisen will, um frühere Erörterungen abzuschliefsen, hat Xenokrates nach dem Fragmente die Zusammensetzung der Himmelskörper nicht berechnet; auch nicht, wie Platon im Timäus, auf die Wahrnehmbarkeit; denn dem Monde fehlt ja das Feuer. Ueber die Mittelstellung des Mondes zwischen Erde und Sonne s. u. — Xenokrates (Lydus de mens. p. 36) liefs dem Monde die Neunzahl verwandt sein, und begründete dies damit, dafs die Neunzahl sich selbst erzeuge; *ἀόριστος γὰρ ἡ ἄχρι τοῦ ἐννέα πρόβασις καὶ πλήθει σύνοικος.* D. h. wohl: der Vollmond erzeugt sich selbst aus dem Neumonde, er ist die sich selbst erzeugende abgeschlossene Fülle; so ist unter den Zahlen 'primus versus a monade usque ad enneadem' (Marc. Cap. II 745); aus eigener Kraft gelangt die Zahlenreihe bis zur neun, wäh-

Weder die Weltseele noch die Welt selbst wollte Xenokrates zeitlich entstanden sein lassen. Dadurch wurde er, wie sein Nachfolger Krantor, genötigt, den Bericht des Timäus über die Schöpfung der Seele und der Welt nicht als einfache Wahrheit, sondern nur als Mittel der Darstellung anzusehen: die Seele habe verschiedene Kräfte, die Platon nicht besser habe einzeln aufzeigen können, als dadurch, dafs er ihre Mischung zur Seelensubstanz schilderte; und ebenso sei es schwer, die Zusammensetzung und Ordnung der ewigen und ungewordenen Welt zu begreifen, wenn sie nicht als entstehend dargestellt werde. — So berichtet Plutarch; dafs Xenokrates von der Welt sprach, als sei sie unzerstörbar, aber doch geworden und sich dabei der oben genannten Auskunft bediente, bestätigt Simplicius zu einer Stelle des Aristoteles, wo jene Auskunft erwähnt und verworfen wird[1]) — unzuverlässigerer Zeugen nicht zu gedenken. Dafs nun Xenokrates seine Ansicht nicht in Gegensatz zur platonischen stellte, sondern sie im Timäus ausgedrückt fand, würden wir nach dem ganzen Verhältnis des Xenokrates zu Platon mit Bestimmtheit von vorn herein annehmen müssen; dazu kommt noch das ganz ausdrückliche Zeugnis Plutarchs.[2]) Dem gegenüber kann es nicht ins Gewicht fallen, wenn Aristoteles an jener Stelle nur von der eigenen Lehre der betreffenden Philosophen spricht, ohne gegen sie seine Auffassung der platonischen Lehre zu verteidigen. Glaubt man nun vollends, dafs die Lehre des Xenokrates wirklich auch die Platons gewesen ist, so wäre es doch höchst wunderbar, wenn Xenokrates dies selbst nicht gewufst, sondern sich da in Gegensatz zu seinem Lehrer gestellt hätte, wo er mit ihm in Wahrheit völlig übereinstimmte.[3])

---

rend die Zehnzahl der Hülfe einer Monas aus der zweiten Reihe bedarf (ib. 742). Als Schlufs der ersten Reihe ist die Neunzahl das Bild der Fülle, aber auch 'quoniam ex triade perfecta forma eius multiplicata perficitur' (741). — Neupythagoreer wiesen dagegen dem Monde aus leicht begreiflichen Gründen den Cubus der Dreizahl zu: Gell. N. A. I 20, 6 (nach Varro, Ritschl opusc. III. 364. 389).

1) De cael. I 10, 279 b 32.

2) Plutarch hat vorher von den Anhängern des Xenokrates und Krantor gesprochen und fährt fort: *ὁμαλῶς δὲ πάντες οὗτοι χρόνῳ μὲν οἴονται τὴν ψυχὴν μὴ γεγονέναι* u. s. f.; ich kann Bäumker (Die Ewigkeit der Welt bei Plato, Philos. Monatsh. XXIII S. 516) nicht zugeben, dafs dies Zeugnis zu allgemein sei, so dafs die Beziehung auf Xenokrates unsicher bleibe.

3) Ueber die weitere Geschichte dieser Frage s. die umsichtige Dar-

Die Einteilung des Weltgebäudes hängt bei Xenokrates eng mit seiner Theologie zusammen. Nach dem Berichte des Cicero (de nat. deor. II 34) nahm er acht Götter an: die fünf Planeten, den Fixsternhimmel, Sonne und Mond. Natürlich gehören die sieben Wandelsterne zusammen und bilden eine Reihe von Göttern gegenüber dem Fixsternhimmel[1]); so ist auch die Nachricht des Aetius (fr. 7 *θεὸν δὲ εἶναι καὶ τὸν οὐρανον καὶ τοὺς ἀστέρας πυρώδεις Ὀλυμπίους θεούς*)[2]) zu verstehen. Dazu kommt nun nach Aetius eine dritte Reihe von Gottheiten, nämlich die göttlichen Kräfte, die sich durch die Elemente ziehen. Von diesen *την μὲν ⟨διὰ τοῦ ἀέρος Ἅιδην ὡς⟩ ἀειδῆ προσαγορεύει, τὴν δὲ διὰ τοῦ ὑγροῦ Ποσειδῶνα, τὴν δὲ διὰ τῆς γῆς φυτοσπόρου Δήμητρα.* Die Ergänzung der ausgefallenen Worte ist nicht ganz sicher[3]); indessen verbietet das in einer Handschrift erhaltene *ἀειδῆ*, der Luft, die einzig hier in Frage kommen kann, die Hera zuzuteilen, wie dies versucht worden ist. Der später üblichen stoischen Allegorie würde dies entsprechen; wir werden jedoch im dritten Abschnitte sehen, dafs gerade Xenokrates guten Grund hatte, die Luft als Hades zu bezeichnen, und dafs er dies durch die etymologische Deutung von *Ἅιδης* als *ἀειδής* sehr wohl rechtfertigen konnte.

Wenn die Gestirne als beseelt aufgefafst und Götter genannt werden, so bedarf dies bei Xenokrates, der Grieche und zudem Schüler Platons war, keiner Erklärung. Da nun die ganze Welt von göttlichem Geiste erfüllt ist, so dünkte es offenbar seinem auf strenge, regelmäfsige Schemata bedachten Geiste

---

legung Bäumkers a. a. O., bei dem ich nur die Angabe über Eudorus (S. 518) zu berichtigen finde.

1) Auf die Planeten allein bezieht sich wohl die Nachricht des Aetius (II 15, 1), Xenokrates lasse die Gestirne sich in einer Ebene bewegen (*κινεῖσθαι* Plut., *κεῖσθαι* Stob., Galen. hist. phil. 57 dasselbe fälschlich von Xenophanes), da 'weder er noch sonst jemand die sämtlichen Fixsterne in dieselbe Ebene mit den Planeten verlegen konnte' (Zeller II 1, 1025, 4).

2) Clemens Alex. protr. 5, 67 *ἑπτὰ μὲν θεούς, ὄγδοον δὲ τὸν ἐκ πάντων αὐτῶν συνεστῶτα κόσμον* ist neben Cicero nicht als selbständige Quelle zu betrachten, s. Krische 319; Diels, Dox. 130 ff. Für *αὐτῶν* vermutet Krische nach Davis *τῶν ἀπλανῶν*, womit der Sinn jedenfalls getroffen ist; ob freilich Clemens so zu corrigieren ist, will ich nicht entscheiden: Diels denkt an eine Corruptel aus *ἄστρων*.

3) Vielleicht ist Wachsmuths Schreibung ⟨*διὰ τοῦ ἀέρος προσγείου*⟩ *Ἅιδην προσαγορεύει* der meinigen vorzuziehen.

unerläfslich, auch in der Region unter dem Monde bestimmte göttliche Kräfte wirken zu lassen, und er verfiel dabei sehr erklärlicherweise auf eine Apotheose der Elemente, indem er so zugleich den Vorteil hatte, die Götter der Volksreligion wenigstens teilweise beibehalten zu können. Dafs er aber z. B. das Wasser in völlig anderem Sinne Poseidon nannte, als dies Prodikos[1]) that, versteht sich. Wir werden unten sehen, dafs er diese allegorische Methode der Erklärung auch noch weiter ausdehnte.

Ob nun Xenokrates entsprechend der dreiteiligen physischen Theologie, die wir betrachtet haben, eine Dreiteilung des Weltgebäudes ausdrücklich in sein System aufgenommen hatte, könnte zunächst zweifelhaft sein. Auch Platon spricht ja nirgends ausdrücklich von einer Dreiteilung, obwohl man die Elemente dazu in der Kosmologie des Timäus finden kann: hier sondert er den Fixsternhimmel scharf von der Planetensphäre, und von den Planeten wieder unterscheidet sich die Erde durch ihre kosmische Unbeweglichkeit. Indessen will Platon durchaus nicht, wie Aristoteles dies that, die irdische Sphäre als die unvollkommenere der himmlischen kosmologisch gegenüberstellen[2]); die Erde ist ein Gott, wie die Planeten, ja sie ist die *πρώτη καὶ πρεσβυτάτη θεῶν ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασι*[3]), und nach den Gesetzen (X 897 b) herrscht die gute Weltseele über die Erde wie über die Gestirne und den Himmel: das Uebel umwandelt zwar nach dem Theätet[4]) *τὴν θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον*, aber wie um die Erde nicht dadurch herabzusetzen, dafs ihr allein der Mensch mit seiner Qual zugeteilt wird, läfst Platon im Timäus (42 d) Menschenseelen auch auf den Mond und die übrigen 'Werkzeuge der Zeit', d. h. die Planeten, verpflanzt werden. Auch

1) Zeller I 1012.

2) Denn auf die mythische Schilderung im Phädon (p. 108 d ff.), die dem Sternenhimmel (109 d) als der wirklichen Erde die unsrige als einen ihrer vielen Abgründe gegenüberstellt, wird man sich nicht berufen wollen; der wahre Gegensatz (81 c u. ö.) ist hier der zwischen dem *ὁρατός* und dem *ἀειδής τόπος*.

3) Tim. 40 c. Susemihls Versuch (Genet. Entw. II 382 ff.), die von der Mitte des Alls nach dem Umkreis zu steigende Unvollkommenheit durch die Theorie des Ueberganges der Elemente in einander zu erklären, könnte ich nur dann gelten lassen, wenn Platon von dieser steigenden Unvollkommenheit selbst irgend etwas sagte.

4) 176 a.

vor Platon findet sich, wenn wir von einem der Unechtheit sehr verdächtigen Bericht über Philolaos[1]) absehen, von einer Drei-

1) Aet. plac. II 7, 7, Dox. 337 b 11 *τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν εἶναι τῶν στοιχείων, ὄλυμπον καλεῖ, τὰ δὲ ὑπὸ τὴν τοῦ ὀλύμπου φοράν, ἐν ᾧ τοὺς πέντε πλανήτας μεθ' ἡλίου καὶ σελήνης τετάχθαι, κόσμον· τὸ δ' ὑπὸ τούτοις ὑποσέληνόν τε καὶ περίγειον μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως, οὐρανόν. καὶ περὶ μὲν τα τεταγμένα τῶν μετεώρων γίνεσθαι τὴν σοφίαν, περὶ δὲ τὰ γενόμενα τῆς ἀταξίας τὴν ἀρετήν, τελείαν μὲν ἐκείνην, ἀτελῆ δὲ ταύτην.* Ich kann mich von der Echtheit dieses Teils des Excerptes trotz Boeckhs, Krisches und Zellers Auseinandersetznngen nicht überzeugen. Zunächst: daſs die Form mit späteren Zusätzen durchzogen ist, geben auch Boeckh (Philol. 98. 100) und Zeller (I 264 Anm.) zu: die Ausdrücke *εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων* und *φιλομετάβολος γένεσις* können nicht von Philolaos herrühren. Sie sind aber auch so gesucht und vom Gewöhnlichen abweichend, erinnern zudem so bedenklich an die Gegenüberstellung des *μεταβάλλον* und *ἀμετάβλητον* in dem bekannten Fragmente *περὶ ψυχῆς*, dessen Unechtheit Zeller (I 409, 1) erwiesen hat, daſs ich nicht glauben kann, der Berichterstatter sei durch seinen philosophischen Standpunkt unwillkürlich beeinfluſst, sondern zum mindesten eine absichtliche Verfälschung annehmen muſs. Ja ich glaube sogar, Fälschung. Das wirkliche kosmologische System des Philolaos nämlich, das wir aus dem ersten Teil des Excerpts kennen, ist auf eine Dreiteilung gar nicht angelegt: es folgen von der Mitte auf einander das Centralfeuer, Gegenerde, Erde, Planeten, Fixsternhimmel, das äuſserste Feuer, ohne daſs weitere Abschnitte bezeichnet wären. Die scharfe Gegenüberstellung von Erde und Himmel wäre zwar allenfalls verständlich vom Standpunkte Platons, der die Erde als Centrum der Welt und alles Sinnliche als Bereich der *φιλομετάβολος γένεσις* ansah, nicht aber von dem des Philolaos, der einen Wesensunterschied zwischen Erde und Himmel und eine *γένεσις* und *μεταβολή* im platonischen Sinne nicht kannte. Ferner: herrscht auch im Centralfeuer, das doch wohl zum *ὑποσέληνον μέρος* gehört, die *ἀταξία*? Denn daſs Philolaos dies und die Gegenerde bei seiner Dreiteilung ganz auſser acht gelassen haben sollte (Boeckh 101 f.), ist schwer begreiflich. Und ist das *ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος*, wie man doch nach dem Vorhergehenden annehmen sollte, identisch mit dem *πῦρ ἀνωτάτω τὸ περιέχον*, wo bleibt dann der Fixsternhimmel? Man muſs schon mit Boeckh die Schuld an der Lücke auf den Berichterstatter schieben; nur hätte dieser dann sonderbarerweise die *φορά* des Fixsternhimmels auf das Feuer des Umkreises übertragen. Endlich der eigentümliche Gebrauch von *οὐρανός* (s. dazu Krische 115 f.) und *κόσμος*. Von der Dreiteilung finden sich weder sonst in der altpythagoreischen Kosmologie noch bei Parmenides, der stark von ihr beeinfluſst ist, Spuren, und ich kann auch Zeller nicht zugeben, daſs sie Epinomis 976 b vorausgesetzt werde: wenn es hier heiſst *ἐὰν γὰρ ἴῃ τις ἐπὶ θεωρίαν ὀρθὴν τὴν τοῦδε* (d. h. des Sternenhimmels), *εἴτε κόσμον εἴτε ὄλυμπον εἴτε οὐρανὸν ἐν ἡδονῇ τῳ λέγειν*, so werden ja hier die drei Namen ausdrücklich als gleichwertige Synonyma angeführt, nicht aber ist von einer Dreiteilung die Rede.

teilung des Weltalls keine Spur. Aristoteles nun stellt zuerst als Hauptsatz der Kosmologie den durchgreifenden Unterschied zwischen den beiden Weltteilen über und unter dem Monde auf und hebt selbst hervor, dafs er damit nur dem Bewufstsein des Volkes entspreche, das von uraltersher den Himmel als Sitz der Götter kenne.[1]) Die irdische Sphäre ist das Reich von *γένεσις* und *φθορά*, der Himmel *ἀγήρατος καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀπαθής*.[2]) Im Himmel selbst unterscheidet er den Fixsternhimmel, dessen Bewegung die vollkommenste ist, von den Planeten: doch ist diese Unterscheidung gegenüber jener anderen so wenig wichtig, dafs wir von einer Dreiteilung des Weltalls auch bei Aristoteles nicht sprechen können.

Dafs nun Xenokrates, wie Aristoteles, der Region unter dem Monde im Weltall eine scharf gesonderte Stellung anwies, können wir aus drei Thatsachen schliefsen. Erstens trennte Xenokrates, wie wir früher sahen, in seiner erkenntnistheoretischen Dreiteilung das Gebiet der *αἰσθητά*, d. h. die Erdregion, von dem der *δοξαστά*, dem Himmel. Zweitens hören wir von Plutarch (fr. 9), dafs er den Zeus *ἐν τοῖς κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν* den obersten (*ὕπατον*), den unter dem Monde den untersten (*νέατον*) nannte. Drittens wies er nach dem Bericht des Aetius den Dämonen, über die wir im folgenden Abschnitte noch eingehend handeln werden, den Raum unter dem Monde als Wohnort an. Es fragt sich, ob er Fixsternhimmel und Planetensphäre als verschiedene Weltteile auf eine Stufe mit der Erdregion stellte. Mit der erkenntnistheoretischen Dreiteilung liefse sich dies nur so vereinigen, dafs der Fixsternhimmel in seiner ewigen Gleichheit als Symbol der *νοητά* zu fassen wäre, der Planetensphäre aber die Aufgabe zufiele, ihn mit der Erdregion zu verbinden. Dafür läfst sich anführen, dafs der oberste Gott der metaphysischen Theologie, die *μονάς*, im Himmel residiert, der *δυάς* oder Weltseele dagegen, die streng genommen auch im Fixsternhimmel herrschen müfste, das Gebiet unter dem Himmel zugewiesen wird. Bestätigend kommt nun hinzu, dafs die Dreiteilung, die (der wahrscheinlich falsche) Philolaos kennt, sich bei Plutarch quaest. conviv. IX 14, 4 und in der pseudoplutarchischen Schrift de fato c. 2 in einer Form

1) De caelo I 3, 270 b 5 u. 5.

2) Danach auch Neupythagoreer: Ocell. Luc. 2, 1. Vgl. Laert. VIII 26.

findet, die unverkennbar xenokratisches Gepräge aufweist.[1]) Bei Plutarch berichtet ein Tischgenosse Dionysius, die Delpher behaupteten *τοῦ κόσμου τριχῇ πάντα νενεμημένου πρώτην μὲν εἶναι τὴν τῶν ἀπλανῶν μερίδα, δευτέραν δὲ τὴν τῶν πλανωμένων, ἐσχάτην δὲ τὴν τῶν ὑπὸ σελήνην· συνηρτῆσθαι δὲ πάσας καὶ συντετάχθαι κατὰ λόγους ἐναρμονίους ὧν ἑκάστης φύλακα Μοῦσαν εἶναι, τῆς μὲν πρώτης ὑπάτην, τῆς δ' ἐσχάτης νεάτην, μέσην δὲ τὴν μεταξὺ συνέχουσαν ἅμα καὶ συνεπιστρέφουσαν, ὡς ἄνυστόν ἐστι, τὰ θνητὰ τοῖς θείοις καὶ τὰ περίγεια τοῖς οὐρανίοις. ὡς καὶ Πλάτων ᾐνίξατο τοῖς τῶν Μουσῶν ὀνόμασι, τὴν μὲν Ἄτροπον, τὴν δὲ Λάχεσιν, την δὲ Κλωθὼ προσαγορεύσας.* Der Verfasser von de fato berichtet das Gleiche, nur dafs er die drei Moiren nicht als Musen bezeichnet, die Lehre nicht auf die Delpher zurückführt und nicht die Welt, sondern die Weltseele dreifach geteilt sein läfst. Auf Xenokrates deutet nicht nur die eigentümliche Art der Dreiteilung hin, in der dem mittleren Gliede die Aufgabe zufällt, die beiden äufseren mit einander zu verbinden[2]), sondern auch die Rolle, die den drei Parzen angewiesen wird: denn Sextus berichtet, dafs Xenokrates auch bei jener anderen Dreiteilung jedem Gebiete eine der Parzen als Hüterin zugewiesen habe.

Fraglich ist nun, ob mit dieser Dreiteilung die oben erwähnte Lehre vom obersten und untersten Zeus in enge Verbindung zu setzen ist. Dann würde, wie dies Krische[3]) vermutet hat, ein *Ζευς μέσος* zwischen die beiden anderen zu stellen sein. Dafür spricht erstens, dafs auch in der eben besprochenen Stelle die Ausdrücke *ὕπατος*, *μέσος* und *νέατος* wiederkehren. Ferner: wenn Plutarch dem obersten Zeus *τὰ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως*

---

1) Dies bemerkt auch Schmertosch, de Plutarchi sententiarum quae ad divinationem spectant origine, Lpz. 1889, p. 32 f., dem ich indes nicht folgen kann, wenn er in der Schrift de fato noch weiteres aus altakademischen Quellen herleiten will.

2) Wie die *δοξαστά* in sich die beiden anderen Gebiete vereinigen, ferner die Dämonen das Bindeglied zwischen Göttern und Menschen sind und der Mond (s. u.) ein Gemisch der astralen und irdischen Natur ist. — Die Dreiteilung des Weltalls hatte vermutlich Xenokrates im Auge, wenn er in dem dreiköpfigen Drachen auf dem Wehrgehenk des Agamemnon (Il. XI 38, s. Schol. zu V. 40) ein *μίμημα τοῦ κόσμου* fand; doch spielt die Dreizahl überhaupt bei Xenokrates eine so grofse Rolle, dafs man auch noch an anderes denken könnte.

3) Forsch. 324.

ἔχοντα zuweist, so kann man darunter entweder, der gewöhnlichen Ausdrucksweise Platons entsprechend, die intelligible Welt verstehen — und in der That hat Xenokrates die *Μονάς* auch *Ζεύς* genannt —, oder, im Anschluſs an die Lehre des Timäus, die Region der Fixsterne, die *κατὰ ταὐτὰ ἐν ταὐτῷ στρεφόμενα ἀεὶ μένει*[1]): in beiden Fällen würde das mittlere Gebiet für den *Ζεὺς μέσος* frei bleiben. Aber ebenso möglich ist von vorn herein, daſs Xenokrates hier seine Dreiteilung des Weltalls gar nicht berücksichtigte, sondern, im Anschlusse an die allgemein übliche Vorstellung, Himmel und Erde einander gegenüberstellte[2]), und, während der Volksglaube die *θεοὶ ὕπατοι* auf Erden, die *χθόνιοι* in der Unterwelt herrschen lieſs[3]), vielmehr jene über den Mond, diese — denn der *Ζεὺς νέατος* ist Hades — unter den Mond versetzte; eine Unterwelt im gewöhnlichen Sinne wollte er, wie wir später sehen werden, nicht gelten lassen. Wahrscheinlicher als die ersterwähnte ist mir diese Auffassung eben deshalb, weil der *Ζεὺς ὕπατος* und *νέατος* im Volksglauben gegeben war, ein *Ζεὺς μέσος* aber eine durchaus eigene Erfindung des Xenokrates gewesen wäre; nun haben wir aber zwar Beispiele genug dafür, daſs Xenokrates dem Volksglauben mit seiner Philosophie entgegenkam, aber keinerlei Anhalt für die Vermutung, daſs er auch gelegentlich den Mythus nach den Anforderungen seines Systems willkürlich umgestaltete. Welche Bedeutung freilich der oberste und der unterste Zeus bei Xenokrates

---

1) 40 b, vgl. 36 c d.

2) Nach Platon Legg. 898 a kommt allen kosmischen Bewegungen *τὸ κατὰ ταὐτὰ . . καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ τὰ αὐτὰ καὶ πρὸς τὰ αὐτὰ . . κινεῖσθαι* zu, was die gute Weltseele bewirkt: dieselbe waltet aber auch auf Erden (897 b). Philippus dagegen (Epin. 982 a) spricht in denselben Ausdrücken von den Gestirnen, und stellt ihnen gegenüber, als *ἐν ἀταξίᾳ* befindlich, *τὸ γήϊνον γένος*, d. h. die irdischen Wesen; die Erde selbst berücksichtigt er nicht mehr.

3) Danach die neupythagoreische Lehre, mit der Lobeck Agl. 1098 die xenokratische vergleicht: schol. zu Stat. Theb. IV 526 Pythagoras dicit duo hemisphaeria quibus proprios assignat deos et facit superioris regem Iovem et reginam Iunonem, inferioris Ditem Iovem esse infernum, Proserpinam Iunonem infernam. Et duas Veneres, unam supernam et alteram Libitinam et alios deos binos constituit. Vgl. dazu Sextus adv. math. IX 37 *τὰ γὰρ δύο ἡμισφαίρια, τό τε ὑπὲρ γῆν καὶ τὸ ὑπὸ γῆν, Διοσκούρους οἱ σοφοὶ τῶν τότε ἀνθρώπων ἔλεγον* (stoische Erklärung? S. Philo de decal. p. 189. Philod. de piet. c. 8, 34).

gehabt hat, ob er etwa in ihnen die vergängliche Natur des Irdischen der unvergänglichen des Göttlichen gegenübergestellt hat[1]), müssen wir uns bescheiden nicht zu wissen.

II. Dämonenlehre.

In Plutarchs Schrift über den Niedergang des Orakelwesens vertritt (c. 10 ff.) Kleombrotos die Ansicht, nicht die Gottheit, sondern Dämonen seien die unmittelbaren Urheber der Orakel. Folgendes ist der wesentliche Inhalt seiner Ausführungen: Gleich sehr irrt, wer Gott als Ursache keines Dings, und wer ihn als Ursache von Allem insgesamt ansieht. Gröfseres Verdienst als Platon durch Entdeckung der Materie hat sich um die Philosophie erworben, wer zwischen Göttern und Menschen Dämonen einschob

1) Vgl. die S. 77 Anm. 2 angeführte Stelle der Epinomis. Ferner möchte ich hier auf die letzten Capitel von Plutarchs Schrift über das *Eἶ* in Delphi hinweisen. Ammonius deutet dort die Inschrift als 'du bist'. Das wahre Sein kommt nämlich allein der Gottheit zu: sie war nicht und wird nicht sein, sie ist in Ewigkeit; die sterbliche Natur bewegt sich unausgesetzt zwischen Werden und Vergehen. Von der Körperwelt wie von ihrem Mafse, der Zeit (dem *μέτρον τῶν γεννητῶν*, wie sie auch Xenokrates nach Platons Vorgange [Tim. 38a 39bc] nannte, s. Stob. ecl. I 102, 21) gilt kein 'ist', nur ein 'war' und 'wird sein'. Darum sagt man *εἶ* zu dem wahren Gotte, der als der Einige, stets Gleiche *Ἀ-πόλλων*, *Ἰήιος* und *Φοῖβος* heifst; Veränderung und Wechsel kommt einem anderen Gotte zu, der in der werdenden und vergehenden Natur ist: dem Pluton, Aïdoneus oder Skotios (De Is. et Osir. c. 48 spricht Plutarch vom Gegensatz des Guten und Bösen in der Welt, und sagt, die Griechen nennten *τὴν μὲν ἀγαθὴν Διὸς Ὀλυμπίου μερίδα, τὴν δ' ἀποτρόπαιον Ἅιδην*). — Den Gegensatz zwischen dem einen unveränderlichen Sein und der stets fliefsenden Körperwelt haben unter den Späteren am schärfsten die Neupythagoreer hervorgekehrt: ihnen folgt auch Philo, der ganz von dieser Anschauung durchdrungen ist (vgl. z. B. qu. deus immut. p. 275 ext. M.; de somn. p. 644. 657. 687; quod det. pot. insid. p. 222; de gigant. p. 266). Damit verbindet er wie Plutarch (a. a. O. p. 393e) die Polemik gegen die Stoa, die Gott auch im Vergänglichen sein läfst (besonders de decal. p. 189 ff.). Den vielfach variierten Text zum Preise der Einheit und Unveränderlichkeit Gottes bilden namentlich die Andeutungen Platons Tim. 37c ff. über Zeit und Ewigkeit (nach eigenem Ermessen handelt über diese Stelle Plut. quaest. Plat. VIII 4); es ist sehr wahrscheinlich, dafs die Neupythagoreer, wie in so vielem anderen, so auch hier, Platons Lehre nach dem Vorgange seiner ältesten Schüler weiter ausgestaltet haben.

und deren Gemeinschaft mit uns nachwies, mag nun diese Lehre aus dem Kreise des Zoroaster oder von Orpheus, aus Aegypten oder aus Phrygien herstammen. Unter den Griechen hat nicht schon Homer, sondern erst Hesiod Dämonen von Göttern und Heroen ausdrücklich geschieden; er liefs die Menschen seines goldenen Geschlechts zu Dämonen, die Halbgötter zu Heroen werden. Andere nehmen ein allmähliches Emporsteigen wie der Elemente, so der Seelen an, vom Menschen zum Heroen, von da zum Dämon, schliefslich zur Gottheit: diese höchste Stufe erreichen nur wenige völlig geläuterte Seelen; andere, die nicht Selbstbeherrschung zu üben vermögen, müssen in sterbliche Leiber zurückkehren und ein glanzloses und düsteres Leben, *ὥσπερ ἀναθυμίασιν*, führen. Nach Hesiods richtig verstandener Angabe währt das Leben der Dämonen 9720 Jahre; mag das nun zutreffen oder nicht, jedenfalls giebt es Wesen, die auf der Grenze zwischen Göttern und Menschen stehen und menschlichem Leiden unterworfen, Veränderungen ausgesetzt sind: die nennen wir Dämonen und verehren sie, nach der Väter Brauch (c. 10—12). Xenokrates veranschaulichte dies, indem er der Gottheit das gleichseitige Dreieck, sterblichen Wesen das ungleichseitige, dämonischen das gleichschenklige verglich: wie dies einerseits gleichartig, andererseits ungleichartig ist, so eignet den Dämonen göttliche Kraft und menschliches Leiden.[1]) In der Natur sind Sonne und Sterne Abbilder der Götter, Blitze, Kometen und Sternschnuppen der Menschen, der Mond aber, aus Irdischem und Himmlischem gemischt, entspricht der Natur der Dämonen. Wie man die Luft zwischen Erde und Mond nicht wegnehmen

---

1) Wenn wir so das unübersetzbare *πάθος* wiedergeben dürfen, das übrigens stehender Ausdruck ist für die menschlichen Schicksale der Götter, Lob. Agl. 1103. — Das Gleichnis von den Dreiecken wird dem Xenokrates auch von Proclus misc. de serm. Mus. in Plat. Rep. p. 169 f. Pitra (vermuthlich nach Plutarch) zugeschrieben und weiter ausgeführt; von dieser Ausführung, die sich ganz in neuplatonischen Bahnen bewegt, geht offenbar nichts auf Xenokrates zurück. Ganz ähnlich, aber ohne Nennung des Xenokrates, Proclus in I Eucl. elem. l. p. 47 Gryn. 168 Friedl. Warum nach Dümmler Akad. 268, 1 Xenokrates Quelle für Plutarch quaest. Plat. V 2 sein soll, weifs ich nicht. Hier wird bewiesen, dafs die *μονάς* ein *ἀριθμὸς τρίγωνος* sei; aber dafs die Einzahl alle Zahlenkräfte in sich vereinigt, ist allgemein anerkannt, vgl. z. B. Chalcid. in Tim. 38, und speciell über die *μονὰς δυνάμει τρίγωνος* Nicom. introd. arithm. II 8, 1. — Dafs Xenokrates die Existenz von Dämonen lehrte, bestätigt Aet. plac. I 7, 30 (Dox. 304 b 13).

könnte, ohne die Einheit des Alls zu zerstören, so würde, wer die Dämonen leugnete, entweder jede Verbindung zwischen Menschen und Göttern aufheben, oder die Gottheit selbst in Menschliches herabziehen und so beflecken. Wir wollen beides nicht und glauben an Dämonen als Aufseher der Heiligtümer und Teilhaber der Mysterien; andere sind Rächer schwerer Unthat; noch andere sind die 'hehren Reichtumspender' des Hesiod. Wie die Menschen, so sind die Dämonen an Tugend verschieden; in den einen ist nur ein kleiner Rest des vernunftlosen Seelenteils, in den anderen ist er noch mächtig; davon zeugt manch heiliger Brauch und manche Sage (c. 13). Alle wilden und rohen Bräuche bei Festen und Opfern gelten nicht Göttern, sondern sind zur Abwehr böser Dämonen bestimmt, so auch die einstigen Menschenopfer, die teils den Zorn der Dämonen beschwichtigen, teils ihnen die Seelen der Menschen schicken sollten, zu denen sie von Liebe entbrannt waren; um solche zu erlangen, erwecken die bösen Dämonen auch Pest und Unfruchtbarkeit, Krieg und Aufruhr, bis ihnen der Geliebte zu teil wird (c. 14). Und was in Mythen und Cultgesängen von den Göttern Unwürdiges berichtet wird, das gilt nicht von ihnen, sondern von den Dämonen, so insonderheit die Sage vom Pythontöter Apollon. — So rührt das Aufhören eines Orakels daher, dafs die Dämonen, die es zu verwalten hatten, es verlassen haben (c. 15). — Gegen den Zweifel des Herakleon, ob man den Dämonen menschliches Leiden, ja sogar Sterblichkeit zuschreiben dürfe, bemerkt Kleombrotos weiter, dies müsse zugeben, wer überhaupt an Dämonen glaube, denn nur dadurch, dafs diese sterblich und teilweise böse seien, unterschieden sie sich von den Göttern (c. 16). An böse Dämonen glaubte nicht nur Empedokles, sondern auch Platon, Xenokrates, Chrysipp, wahrscheinlich auch Demokrit; für ihre Sterblichkeit zeugt die wunderbare Geschichte vom Tode des Pan (die Kleombrotos von einem Augenzeugen gehört hat; c. 17) und die (von einem anderen Mitunterredner beigesteuerte) Nachricht der Inselbewohner im britischen Meere vom Verscheiden der Dämonen, die auf anderen nahegelegenen Inseln wohnen (c. 18).

Es werden nun stoische und epikureische Einwände gegen die Dämonenlehre widerlegt (c. 19. 20). Dann knüpft Kleombrotos an seine frühere Aeufserung über den Mythus vom Pythontöter Apollon an; von einem weisen Barbaren will er gehört

haben, der Dämon Apollon sei für seinen Mord nicht nur 9 Jahre und nicht im Thal Tempe flüchtig gewesen, sondern in eine andere Welt verbannt worden. Dies giebt Anlafs zu einer längeren Untersuchung über die Zahl der Welten; insbesondere weist Lamprias nach, dafs man, wenn auch nicht unendlich viele, so doch eine Mehrzahl von Welten annehmen dürfe; eine Theorie von fünf Welten wird an Aeufserungen Platons im Timäus angeknüpft (C. 21—37).

Innerhalb dieses ganzen Abschnittes hängt das in C. 13—15 med. über das Wesen der Dämonen Gesagte eng in sich zusammen[1]). Offenbar folgt hier Plutarch einer Vorlage, die ihn über sein eigentliches Ziel hinausführt; denn da es ihm wesentlich nur auf die Orakel und die Ursache ihres Verfalls ankommt würde er kaum spontan das in C. 14 über apotropäischen Dämonencult Gesagte eingelegt haben. Am Eingange von C. 13 wird Xenokrates citiert; auf ihn geht aller Wahrscheinlichkeit nach das ganze genannte Stück zurück.[2])

Dafs er zunächst nicht nur das eine Citat beigesteuert hat, wird bewiesen durch die Anführungen in de Iside et Osiride. Man thue gut, sagt dort Plutarch C. 25, die Geschichten von Typhon, Osiris und Isis weder auf Götter, noch auf Menschen, sondern auf grofse Dämonen zu beziehen, die, wie Platon, Pythagoras, Xenokrates und Chrysipp[3]) im Anschlufs an die alten Theologen lehren, weit mächtiger als wir Menschen, doch nicht von rein göttlichem Wesen sind, sondern seelische Natur und körperliches Empfinden besitzen, Lust und Leid und den seelischen Erregungen, die daraus folgen, in höherem oder geringerem Mafse zugänglich sind; denn wie bei den Menschen,

1) Auszuscheiden ist wohl nur die Anekdote (C. 14 extr.) von Molos, einem Dämon, der ohne Kopf aufgefunden wurde, nachdem er eine Jungfrau hatte vergewaltigen wollen: man erkennt leicht, dafs dies dem vorher über Dämonen Gesagten widerspricht.

2) Nach Volkmann, Leben und Schriften des Plutarch von Chäronea II p. 15, hat dies im einzelnen bereits Schmertosch, de Plutarchi sententiarum quae ad divinationem spectant origine, diss. Lips. 1889, p. 3 ff. nachgewiesen; doch bedarf seine Erörterung mehrfach der Einschränkung oder Sicherung. — Grundlegend handelte über die Dämonen des Xenokrates Krische, Forsch. 320 ff.

3) Vgl. def. orac. C. 17, 419 a *ἀλλὰ φαύλους μὲν δαίμονας οὐκ Ἐμπεδοκλῆς μόνον, ὦ Ἡρακλέων, ἀπέλιπεν, ἀλλὰ καὶ Πλάτων καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρύσιππος.*

giebt es bei den Dämonen Unterschiede nach Güte und Schlechtigkeit. Was die Griechen von Giganten und Titanen, von den Unthaten des Kronos, vom Kampf des Python und Apollon, der Flucht des Dionys, den Irrfahrten der Demeter erzählen, liegt nicht weit ab von den Osiris- und Typhonmythen, und gleicherweise ist zu erklären, was in Mysterien und Weihen Geheimnisvolles geschieht. C. 26 .... Xenokrates glaubt, dafs auch die Unglückstage und wilden Festgebräuche nicht auf Götter oder gute Dämonen Bezug haben; sondern in dem die Erde umgebenden Raum seien mächtige Wesen, die sich an Derlei erfreuen, und wenn es ihnen gewährt wird, von Schlimmerem absehen; die guten andererseits nennt Hesiod 'hehre Dämonen' und 'Wächter der Menschen'. Platon setzt ihr Geschlecht als vermittelndes und dienendes zwischen Götter und Menschen, und Empedokles sagt, die Dämonen büfsten durch die Seelenwanderung für begangene Unthat.

Also geht in de def. orac. Capitel 14, das mit dem letzterwähnten Citate teilweise wortgetreu übereinstimmt, auf Xenokrates zurück. Hieran schliefst sich in C. 15 die Behauptung, dafs die πάθη der Götter vielmehr Dämonen widerfahren sind, so eng an, dafs wir den gleichen Ursprung mit Bestimmtheit annehmen können. Bestätigt wird dies durch de Iside; denn wenn hier als Zeugen Platon und Pythagoras, Chrysipp und Xenokrates genannt werden, so ist doch die eigentliche Quelle Xenokrates, da weiterhin dieser allein citiert wird. Zudem stimmt zu der genauen Mittelstellung zwischen Gott und Mensch, die hier den Dämonen angewiesen wird, das Gleichnis des Xenokrates von den Dreiecken durchaus. Also geht auch der Schlufs von def. orac. C. 13 über die verschiedene Güte der Dämonen und vermutlich auch das Herodotcitat (op. v. 126) auf Xenokrates zurück. Demselben darf man dann auch zuversichtlich im selben Capitel den Vergleich der drei Wesensgattungen mit den Gestirnen zuschreiben, der dem Dreiecksvergleich genau entspricht.

Von den Ausführungen, die diesem xenokratischen Excerpte bei Plutarch vorangehen und nachfolgen, läfst sich mit Sicherheit nichts auf Xenokrates zurückführen. Bestimmt absprechen dürfen wir ihm die Erörterung in C. 11. 12 über die Lebensdauer der Nymphen nach Hesiod; diese Frage berührte ihn nicht, da er, wie wir später sehen werden, die Lebensdauer der Dämonen von ihrer eigenen Würdigkeit abhängen liefs. Auch die Lehre, dafs

die *ἔκλειψις* der Dämonen durch deren Uebersiedelung in eine andere Welt zu erklären sei, geht nicht auf Xenokrates zurück: im Gegensatz zu diesem hat ihr Urheber eine *τελευτή* der Dämonen nicht angenommen. Die Untersuchung über die Zahl der Welten hat vermutlich erst Plutarch mit der Dämonenlehre verknüpft; seine nächste Hauptquelle ist vielleicht Theodoros von Soli (C. 32); von Xenokratischem findet sich in dem ganzen Abschnitte nichts. Dafs die C. 10 extr. angeführte Lehre der *ἕτεροι* nicht xenokratisch, sondern posidonisch ist, wird sich weiter unten herausstellen. Dagegen ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dafs die Erzählungen vom Tode des Pan und von den Dämonen der britischen Inseln sich bereits bei Xenokrates fanden[1]), sowie dafs aus diesem die Bemerkung in c. 10 über Homer und Hesiod stammt: beides ist indes von geringem Belange.

Die Hauptzüge der xenokratischen Dämonologie sind nun nach dem Excerpte bei Plutarch folgende: Zwischen Göttern und Menschen stehen Dämonen, die mächtiger sind als Menschen, aber der vollen göttlichen Reinheit und Unbeschränktheit nicht teilhaftig sind. Sie vermitteln den Verkehr zwischen Göttern und Menschen, der ohne sie nicht möglich wäre. Sie sind sittlich mehr oder weniger unvollkommen; den bösen Dämonen, nicht den Göttern, gilt der apotropäische Cult, und von Dämonen handeln viele Sagen, die man fälschlich auf Götter bezieht.

Sind nun die Dämonen bei Xenokrates, wie bei den von Plutarch C. 10 erwähnten *ἕτεροι*, abgeschiedene Menschenseelen? Ausdrücklich wird dies nicht gesagt; aber wir lesen C. 13 p. 417 b: *εἰσὶ γὰρ, ὡς ἐν ἀνθρώποις, καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραί, καὶ τοῦ παθητικοῦ τοῖς μὲν ἀσθενὲς καὶ ἀμαυρὸν ἔτι λείψανον ὥσπερ περίττωμα, τοῖς δὲ πολὺ καὶ δυσκατάσβεστον ἔνεστιν.* Daraus folgt doch wohl, dafs die Dämonen einst Menschenseelen waren; denn ein *λείψανον* kann das Unvernünftige nur aus dem irdischen Leben der Seele sein.[2])

Versuchen wir nun festzustellen, was die xenokratische Dämonenlehre früheren Philosophemen verdankt, was an ihr neu ist.[3])

1) Ueber die letztere s. auch unten in Abschnitt III.

2) Vgl. Chalcid. in Tim. c. 135 Mull.: Plerique tamen ex Platonis magisterio daemonas putant animas corporeo munere liberatas; laudabilium quoque virorum aethereos daemonas, improborum vero nocentes.

3) S. dazu Wachsmuth, Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, S. 32 ff., und die ebenda Anm. 39 citierte ältere Litteratur, aus

Wir müssen dabei im Auge behalten, dafs das Wesentliche an den Dämonen des Xenokrates ihre scharf abgegrenzte Mittelstellung zwischen Göttern und Menschen, sowohl ihrem Wesen wie ihrer Thätigkeit nach ist. Wir haben uns also nicht mit den uralten Dämonen des Volksglaubens zu befassen, die nichts anderes sind als benannte oder unbenannte Götter, zwischen denen zwar sich Unterschiede an Rang und Macht herausgebildet hatten, ohne dafs doch diese Unterschiede die Göttlichkeit ihres Wesens irgendwie schmälerten oder sie den Menschen annäherten.

Sehen wir von Zoroaster und Orpheus, Aegyptern und Phrygern ab, so ist nach Plutarchs oben erwähnter Angabe (de def. 415 b), die vielleicht auf Xenokrates selbst zurückgeht, Hesiod der erste, bei dem die Dämonen von den Göttern, mit denen sie bei Homer noch gleichbedeutend sind, geschieden werden. Ohne Mühen und Leid, so erzählt Hesiod (op. et dies v. 109 ff.), lebte das goldene Geschlecht der Menschen; die starben, wie vom Schlafe bezwungen:

αὐτὰρ ἐπειδὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε,
τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς
ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,
οἵ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα,
ἠέρα ἑσσάμενοι πάντῃ φοιτῶντες ἐπ' αἶαν,
πλουτοδόται· καὶ τοῦτο γέρας βασιλήιον ἔσχον.

Weiterhin (v. 252 ff.) hören wir von den dreifsigtausend Unsterblichen, die Zeus zu Wächtern der Sterblichen bestellt hat. Die richtige Auffassung dieser hesiodischen Vorstellung hat Rohde[1]) gelehrt. Nicht Mittelwesen, nicht Mittler zwischen Gott und Mensch sind diese Dämonen; sie, die einst Sterbliche waren, sind nun zu Unsterblichen geworden und nehmen an dem unsichtbaren Walten der Götter teil; darum heifsen sie „Götter“; so, nicht „Dämonen“, hat man hier *δαίμονες* zu übersetzen, um ein Mifsverständnis auszuschliefsen. Es ist nicht zu verwundern, wenn spätere Ausleger dies Rudiment uralten Seelencultes nicht mehr verstanden und in ihm eine Bestätigung zu finden glaubten

---

der hervorragt Lehrs, Gott, Götter und Dämonen § 11, in den Populären Aufsätzen S. 165 ff. Die Philosophen behandelt besonders G. Wolff, Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae additam. IV; über die vorplatonischen s. M. Heinze, Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie, Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 1883 S. 645 ff., Cap. I.

1) Psyche S. 89 ff.

für ihre Dämonenlehre, die, eine künstliche Vereinigung neu aufgelebten Unsterblichkeitsglaubens und philosophischer Speculation, erst Jahrhunderte nach ihrem ersten Auftreten in den Volksglauben eingedrungen ist.

Wenn die Dämonenlehre des **Thales** von Aetius plac. I 8, 2 (Dox. 307 a 9)[1]) ohne weiteres mit der des Pythagoras, Platon und der Stoiker zusammengestellt wird, so ist sofort klar, dafs dieser Nachricht von Thatsächlichem nur der Satz zu Grunde liegt *τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη εἶναι* (Laert I 27 u. a., Zeller I 178, 2), den wir nur in der Fassung des Aristoteles zu hören brauchen (de an. I 5, 411 a 7): *καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν* (sc. *τὴν ψυχὴν*) *μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι*, um jeden Gedanken an Dämonen, die von den Göttern verschieden wären, abzuweisen.

Nicht zuverlässiger ist die oben angeführte Aussage Plutarchs, Platon und Pythagoras, Xenokrates und Chrysipp, die aus Göttlichem und Menschlichem zusammengesetzte Dämonen angenommen hätten, seien darin *τοῖς πάλαι θεολόγοις*, d. h. den **Orphikern** gefolgt; Orpheus wird auch de def. orac. 415 a unter denen genannt, die vielleicht zuerst zwischen Götter und Menschen Dämonen eingefügt hätten. Unbestimmt genug sind diese Angaben gehalten; und in der That ist so gut wie nichts daran wahr. In der Welt der Orphiker herrschen die Götter allein; sie brauchen keine Mittler, um ihren Willen kundzuthun und durchzuführen. Zu den Göttern wird gefleht; der Götter Schicksal wird in den Mysterien kundgethan: und wenn sie menschlichem Leiden zugänglich sind, so sind sie darum doch Götter, so gut wie die Götter Homers.[2]) Wollte man aber die abgeschiedenen Seelen als eine Art Dämonen auffassen, so widerspricht auch dem alles, was wir von orphischer Seelenlehre wissen[3]): die Seelen der Ungerechten werden im Hades gestraft, bis sie in neue Leiber eingehen; die Gerechten führen ein seliges Leben

1) Athenagoras C. 23 sagt sogar ausdrücklich *Θαλῆς διαιρεῖ ὡς οἱ τὰ ἐκείνου ἀκριβοῦντες μνημονεύουσιν εἰς θεόν, εἰς δαίμονας, εἰς ἥρωας.* Er folgerte das aus der oben erwähnten Nachricht in Verbindung mit Aet. I 7, 11 *Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν* (s. über diese Stelle Krische, Forsch. 34 ff.).

2) Ueber Fr. 238 f. Ab. s. unten. Die spätere orphische Magie, in der die Dämonenbeschwörung bekanntlich eine grofse Rolle spielte, lasse ich bei Seite, da ich über ihre Entwickelung und ihren Nährboden, den Volksaberglauben, zu wenig unterrichtet bin.

3) S. besonders Fr. 154. 227 Abel.

auf den Wiesen am Acheron[1]); auf Erden haben sie keine Gewalt mehr auszuüben. Ueber den Zustand der Seelen vor Schuld und Geburt erfahren wir von den Orphikern selbst überhaupt nichts; aber man kann vielleicht von Empedokles auf sie zurückschliefsen, der ihnen in religiöser Beziehung so viel verdankt.[2]) Auf Empedokles führt ein Mitunterredner des plutarchischen Dialogs (de def. orac. p. 418e) die Dämonenlehre des Kleombrotos zurück; auf ihn auch beruft sich Plutarch oder Xenokrates de Is. et Osir. c. 26, dafür, dafs die Dämonen für ihre Vergehen Bufse thun müssen.[3]) Die betreffenden Verse lauten (*περὶ φύσεως* v. 1ff.):

ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,
ἀΐδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις,
εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ
αὕτως ἢ ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσῃ,
δαίμων, οἵτε βίοιο λελόγχασι μακραίωνος,
τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλαλῆσθαι
γεινόμενον παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν.

Und weiter schildert er, wie sie ruhelos durch das Weltall schweifen müssen, bis sie, wie Plutarch (a. a. O.) hinzusetzt, so gestraft und

1) Ich kann auch O. Kern nicht beistimmen, wenn er in seinem Aufsatze über orphischen Totencult (in: Aus der Anomia) in den kleinen Flügelgestalten, die auf attischen Lekythen das Grabmal, das Totenbett oder den Eingang des Hades umschweben, Eidola der Bösen sieht, die nach orphischem Glauben ziellos in der Luft umherirren sollen, bis sie in neue Leiber eintreten (p. 94). Wenigstens kann ich von diesem Glauben in den orphischen Fragmenten schlechterdings nichts entdecken, ja er ist, meine ich, durch die oben citierten Fragmente geradezu ausgeschlossen. Daraus aber, dafs sich Platon Phäd. 81a für das selige Leben der Guten auf den Mysterienglauben beruft, folgt keineswegs, dafs ebendaher die Vorstellung vom Umherirren der bösen Seele stammt. Der Volksglaube, dafs die Seelen in der Luft schweben, ist lange lebendig geblieben (s. Rohde, Psyche 223. 227); etwas ganz anderes ist es, wenn Seelen der *ἄταφοι, βιαιοθάνατοι, ἄωροι* und *ἄγαμοι* (diese zählt Tertullian de an. 36f. auf) von der Ruhe des Hades ausgeschlossen gedacht werden. Platon deutet im Phädon jenen Volksglauben in ethischem Sinne um, wenn er das Umherschweben auf die bösen Seelen beschränkt. — Pindar fr. 182 B.[4] (Clem. Alex. Str. IV 640) ist unecht, Zeller II 1, 21.

2) S. Otto Kern, Arch. f. G. d. Ph. I p. 98ff.

3) Vgl. Hippol. Philos. 8, 1 (Dox. p. 558): *Ἐμπεδοκλῆς δὲ ... καὶ περὶ δαιμόνων φύσεως εἶπε πολλά, ὡς ἀναστρέφονται διοικοῦντες τὰ κατὰ τὴν γῆν, ὄντες πλεῖστοι.*

gesühnt wieder ihren alten Rang einnehmen dürfen.[1]) Also wie der Meineidige in urältester Zeit schon der Strafe der Unterirdischen verfällt[2]), denen er sich angelobt hat, wie Apollon nach der Tötung des Python fliehen und Reinigung suchen mufs, so werden die *δαίμονες μακραίωνες* für Meineid und Mord bestraft. Dafs diese 'langlebigen Dämonen' aber nichts anderes sind als die *θεοὶ δολιχαίωνες*, wie Empedokles an anderer Stelle sagt, liegt auf der Hand; *αἰὲν ἐόντες* sind sie deshalb nicht, weil sie mit allem Uebrigen vergehen, wenn der Urzustand des Sphairos wieder eintritt.[3]) Also auch hier keine Scheidung göttlicher Wesen, weder in ewige und vergängliche, noch in gute und böse: man müfste denn auch den Pythontöter Apollon zu den Bösen rechnen.

Zu der Annahme, dafs Pythagoras oder die älteren Pythagoreer den Dämonen eine Sonderstellung neben den Göttern angewiesen hätten, berechtigt uns nichts.[4]) Wenn Philolaus fr. 18 von *δαιμόνια καὶ θεῖα πράγματα* redet und Aristoxenos Stob. flor. 79, 45 Götter und Dämonen als höchste Gegenstände der Verehrung nennt, so ist dies nur ein vollerer Ausdruck, der sich daraus erklärt, dafs allmählich der Name 'Dämonen' vorzugsweise für Götter niederen Ranges in Aufnahme kam[5]), die aber, wie schon gesagt, deshalb den Menschen ihrem Wesen nach nicht näher stehen als die *θεοί*.

In Heraklits fr. 97 Byw. *ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκως περ παῖς πρὸς ἀνδρός* bedeutet *δαίμων* 'das Göttliche, Allgemeine, die gemeinsame Vernunft, die jeder einzelne in sich zur Geltung kommen lassen soll' (M. Heinze a. a. O. 652). Ebenso sind wohl die 'Dämonen' aufzufassen, von denen er nach Laert. IX 7 alles erfüllt sein liefs. Schon danach läfst sich vermuten, dafs ihm eine Scheidung von Gott und Dämon unbekannt war. Die Bedeutung eines anderen Fragmentes, das man auf Dämonen

1) An diese Vorstellung klingt es an, wenn Servius in mifsverständlicher Auslegung der Verse Vergils Aen. VI 565 berichtet (fr. 157 Ab.): 'fertur namque ab Orpheo, quod dii peierantes per Stygem paludem novem annorum spatio puniuntur in Tartaro.'

2) S. Rohde, Psyche S. 60.

3) S. Karsten, Emp. rell. S. 378. Zeller I S. 711, 1.

4) Anders Zeller I 423 ff.

5) Vgl. Schol. zu Eurip. Hek. 165 (Rohde a. a. O. S. 143), wonach die Götter *ὑψηλότερόν τι τάγμα τῶν δαιμόνων* sind. Vgl. dazu Welcker, Götterl. I 676 ff. III 1 ff.

bezogen hat, ist zu dunkel, um sichere Schlüsse daraus zu ziehen.[1])

Auch Demokrits Lehre von den *εἴδωλα* hat, richtig verstanden, mit unseren Dämonen nichts zu schaffen. So frei sich Demokrit sonst dem Volksglauben gegenüberstellt, 'so kann er sich doch nicht entschliefsen, alles das, was von Erscheinungen höherer Wesen und von ihrer Einwirkung auf die Menschen erzählt wurde, schlechtweg für Täuschung zu erklären; es mochte ihm vielmehr gerade bei seiner sensualistischen Erkenntnistheorie geratener scheinen, auch diese Vorstellungen von wirklichen äufseren Eindrücken herzuleiten.'[2]) So erklärt sich seine Lehre (Sextus Math. IX 19): *εἴδωλά τινα φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθαποιά, τὰ δὲ κακοποιά. ἔνθεν καὶ εὔχεται εὐλόγχων τυχεῖν εἰδώλων· εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερμεγέθη καὶ δύσφθαρτα μέν, οὐκ ἄφθαρτα δέ, προσημαίνειν δὲ τὰ μέλλοντα τοῖς ἀνθρώποις, θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα. ὅθεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεόν, μηδενὸς ἄλλου παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ [τοῦ] ἄφθαρτον φύσιν ἔχοντος.* Er sagt also: unsterbliche Götter, wie sie das Volk glaubt, giebt es nicht; doch beruht die Wahrnehmung dieser Götter nicht durchaus auf Täuschung, nur sind die wahrgenommenen in Wirklichkeit *εἴδωλα*, wie ja all unsere Wahrnehmung durch 'Abbilder' entsteht. Wovon nun jene *εἴδωλα* ausfliefsen, ja ob sie als Abbilder im eigentlichen Sinne aufzufassen sind, ist nicht ganz klar. Cicero de nat. deor. I 12, 29 spricht von einer natura 'quae imagines fundat ac mittat'; ebenso unbestimmt Clemens Strom. V 590c von einer *θεία οὐσία*. Was auch das Wirkliche ist, das hinter jenen Bildern steht[3]),

1) Fr. 61, vielleicht in Anlehnung an Hesiod op. 250.

2) Zeller I 836.

3) S. Krische S. 151. Zeller führt a. a. O. als Lehre Demokrits auf: 'dafs sich in der Luft Wesen aufhalten, welche den Menschen an Gestalt ähnlich ... seien; diese Wesen offenbaren sich, indem die von ihnen ausströmenden Ausflüsse und Bilder ... sichtbar und hörbar werden'; aber bei Demokrit ist von diesen selbständigen Wesen gar nicht die Rede, sondern nur von den Bildern, denn wenn Sextus a. a. O. 42 sagt: *εἶναι ἐν τῷ περιέχοντι ὑπερφυῆ καὶ ἀνθρωποειδεῖς ἔχοντα μορφάς*, so sind diese Wesen offenbar mit den vorher erwähnten *εἴδωλα* identisch. Ich stimme daher Hirzel (und Schömann opusc. IV 353) bei, wenn er Unters. I 75 f. 137, 1 in den Idolen nicht die Abbilder persönlich gedachter selbständiger Wesen sieht; die Angabe, dafs sie teils Gutes, teils Böses thäten, scheint nur aus

jedenfalls haben wir als ihr Substrat Atome zu denken, und da alles aus Atomen Zusammengesetzte sich auch wieder in Atome auflöst, können auch sie nicht von ewiger Dauer sein.[1]) Es ist danach nicht ganz richtig, wenn man sagt[2]), Demokrit sei der erste gewesen, 'der zur Vermittlung zwischen Philosophie und Volksreligion den in der späteren Zeit so gewöhnlichen Weg einschlug, die Götter des Polytheismus zu Dämonen herabzusetzen'; er hat einfach die Göttererscheinungen, an die das Volk glaubte, zu erklären gesucht, so gut es seiner materialistisch-sensualistischen Philosophie möglich war, aber ohne ihnen eine Mittelstufe zwischen einer wahren Gottheit und den Menschen anzuweisen, wie das jene Späteren thaten, ohne überhaupt 'Gott' und 'Dämon' zu trennen. Aufser bei Epikur hat, so viel ich sehe, dieser Versuch keine Nachwirkung ausgeübt.

Somit hat bis auf Platon weder die Philosophie noch die theologische Speculation zur Ausbildung einer besonderen Dämonologie wissentlich etwas beigetragen. Bei Platon selbst aber finden wir nun ganz verschiedene Auffassungen der Dämonen neben einander hergehen.

Wenn zunächst die *δαίμονες* häufig neben *θεοί* und *ἥρωες* bei Platon auftreten[3]), so haben wir sie analog dem Dämonischen, das bei Philolaus neben dem Göttlichen steht, aufzufassen; den Begriff dieser *δαίμονες* können wir nicht scharf abgrenzen und hat man wohl auch nie scharf abgegrenzt. Mit den *ἡμίθεοι* oder *ἥρωες* werden sie gleichgesetzt, wenn sie Sokrates Apol. 27d als *θεῶν παῖδες νόθοι τινὲς ἢ ἐκ νυμφῶν ἢ ἔκ τινων ἄλλων* bezeichnet.[4])

---

dem Wunsche Demokrits nach *εὔλογχα εἴδωλα* abgeleitet zu sein (vgl. Plut. def. orac. c. 7); das *προσημαίνειν* erfolgt auch im Traume durch Bilder von Seelenzuständen anderer (Plut. qu. conv. VIII 10, 2).

1) Somit ergiebt sich das *οὐκ ἄφθαρτα* mit Notwendigkeit aus der atomistischen Lehre; ob Demokrit nebenbei an die sterblichen Naturdämonen (Naiaden Hesiod bei Plut. def. orac. 12 fr. 183 Rz., Baumnymphen Hom. hymn. in Ven. 257 u. ö., s. Preller, griech. Mythol. I³ 597) gedacht hat, ist gleichgültig. Die 'Dämonen' im allgemeinen galten natürlich dem Volke für unsterblich.

2) Zeller I 838. Noch weniger wollte Demokrit dem Dämonenglauben eine wissenschaftliche Stütze geben, wie Hirzel (Unters. I 107, 1) Zellers Worte versteht.

3) Phädr. 246e Apol. 28a Rep. III 392a Leg. IV 717 VII 801e 804a 818c 828b 848a 906a.

4) Vgl. über die *ἡμίθεοι* Krat. 398d.

An die vielbehandelte Hesiodstelle von den Menschen des goldenen Geschlechts, die zu Dämonen geworden sind, schliefst Platon Kratyl. 398 an. Hesiod, so meint er, hat sie wohl *δαίμονες* genannt, weil sie *φρόνιμοι καὶ δαήμονες* waren: *λέγει οὖν καλῶς καὶ οὗτος καὶ ἄλλοι ποιηταὶ πολλοί, ὅσοι λέγουσιν ὡς, ἐπειδάν τις ἀγαθὸς ὢν τελευτήσῃ, μεγάλην μοῖραν καὶ τιμὴν ἔχει καὶ γίγνεται δαίμων κατὰ τὴν τῆς φρονήσεως ἐπωνυμίαν. ταύτῃ οὖν τίθεμαι καὶ ἐγὼ πάντ' ἄνδρα, ὃς ἂν ἀγαθὸς ᾖ, δαιμόνιον εἶναι καὶ ζῶντα καὶ τελευτήσαντα καὶ ὀρθῶς δαίμονα καλεῖσθαι.* Hier schliefst sich neuer volkstümlicher Seelencult an den uralten, wenn auch in philosophischer Umbildung an. Denn dafs die Seele, wenn sie vom Leibe geschieden ist, unter die *κρείττονες* tritt, eine Macht ausübt, die der göttlichen kaum nachsteht, das war ja zu Platons Zeit allgemein verbreiteter, im Seelencult geheiligter Glaube. Und mag auch der Name *δαίμονες* für die *ψυχαί* nicht gang und gäbe gewesen sein, so finden wir ihn doch in gehobener Sprache angewandt.[1]) Nur freilich wurde von der Familie unterschiedslos jedes verstorbene Mitglied geehrt; bei Platon, der dies auf die Seelen der Guten beschränkt, mag der Gedanke an die Heroisierung[2]), die nur Auserwählten zu teil geworden ist, mitwirken, wenn nicht nur die Absicht vorliegt, den Volksglauben in ethischem Sinne umzudeuten.[3])

Aus der verengerten Anwendung von *δαίμων* für die göttliche Schicksalsmacht, von der sich der Mensch rings umgeben wufste, hatte sich ferner schon frühzeitig die Vorstellung entwickelt, dafs jeden einzelnen Menschen sein *δαίμων* durch das

---

1) Aesch. Pers. 618 *τὸν δαίμονα Δαρεῖον ἀνακαλεῖσθε.* Eurip. Alk. 1003 *νῦν δ' ἐστὶ μάκαιρα δαίμων.* — Später häufiger, z. B. Lucian de luctu 24 *ἔασον ἀναπαύσασθαι τοὺς τοῦ μακαρίου δαίμονας.* de morte Per. 16 *δαίμονες μητρῷοι καὶ πατρῷοι, δέξασθέ με εὐμενεῖς.* S. Gerhard, über Wesen, Verwandtschaft und Ursprung der Dämonen und Genien, Abh. d. Berl. Ak. a. d. J. 1852 S. 255 Anm. 17b. In jüngerer Zeit ist bekanntlich *ἥρωες* die übliche Bezeichnung für die abgeschiedenen Seelen. Uebrigens beachte Rohde, Psyche S. 95, 1, der den besprochenen Gebrauch von *δαίμων* anders auffafst; wie, kann ich nicht sagen.

2) Dieser mag auch Rep. VII 540b zu Grunde liegen, wenn da anbefohlen wird, die verdienten Männer als Dämonen zu verehren *ἐὰν καὶ ἡ Πυθία ξυναναιρῇ*, wenn nicht, als *εὐδαίμονες* und *θεῖοι.* Das delphische Orakel ist es, das fast ausschliefslich zur Heroenverehrung anleitet, s. Rohde, Psyche S. 168.

3) Wie in der oben S. 86 besprochenen Phädonstelle.

Leben begleite.[1]) Diese Vorstellung aber hat, so viel ich sehe, weder je religiöse Bedeutung erlangt, noch ist sie in älterer Zeit überhaupt concret erfafst und bestimmt durchgebildet worden. Platon knüpft auch an diese Vorstellung an. Kronos hat zur Zeit seiner Herrschaft zu Königen und Fürsten über die Menschen Dämonen gesetzt, ein göttlicheres und besseres Geschlecht.[2]) — Nach dem Tode, heifst es Phäd. 107d, führt jeden sein Dämon, *ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει*, zum Gericht in den Hades. — Ist ein Mordanschlag mifslungen, so hat der Dämon den Thäter und das Opfer vor Schrecklichem bewahrt: dafür soll man ihm Dank wissen (Leg. IX 877a). Und die Lehre, dafs der Mensch selbst für sein Schicksal verantwortlich sei, wird in dem Mythus am Schlusse der Republik so eingekleidet, dafs die Seelen im Hades sich selbst ihr Loos erwählen: *οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε*; nach der Wahl giebt Lachesis jedem den erkürten Dämon in das Leben mit, *φύλακα τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τῶν αἱρεθέντων* (X 617 de. 620 de).[3])

Von all dem nun weit ab liegt, was Diotima den Sokrates über das Wesen der Dämonen gelehrt hat. Die Worte, die für die spätere Dämonenlehre von grundlegender Bedeutung geworden sind, lauten (Sympos. 202e ff.): *πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ . . . ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι· διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς τελετὰς καὶ τὰς ἐπῳδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν· θεὸς δ' ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι· καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνήρ, ὁ δὲ ἄλλο τι*

---

1) S. Gerhard a. a. O. Anm. 6 und 34, ferner die im ganzen zutreffende Entwickelung von Solger, über den Ursprung der Lehre von Dämonen und Schutzgeistern in der Religion der alten Griechen, Nachgelass. Schr. II 650 ff. und Lehrs, Dämon und Tyche, Pop. Aufs. S. 175 ff.

2) Legg. IV 713b, vgl. Polit. 271d. Hier spielt die Erinnerung an die Wächterthätigkeit der hesiodischen Dämonen mit.

3) Vgl. auch Tim. 90a *τὸ δὲ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκε*, und ebd. 90c.

σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάναυσος. οὗτοι δὴ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποί εἰσιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρως.

Woran hat Platon hier angeknüpft? An den Volksglauben? Aber das Volk opferte den Göttern und betete zu ihnen; von ihnen empfing es Wohlthaten, von ihnen erholte es sich Rats, unmittelbar oder durch Vermittelung sterblicher Diener der Gottheit; andere Mittler zwischen Gott und Mensch kannte es nicht. Und ebensowenig hatte Platon unter Dichtern oder Philosophen Vorgänger; denn wollte man an die *δαίμονες πλουτοδόται* Hesiods erinnern, so verkörpert sich doch in diesen nur ein Teil der göttlichen Macht, der auf ein bestimmtes Gebiet beschränkt ist, aber hier — so mufs man es sich doch wohl vorstellen — mit voller göttlicher Machtfülle wirkt. Man wufste, ich wiederhole es, von Rang- und Machtunterschieden im Götterstaate: das war aber auch der einzige Zug, der sich Platon zu dem Bilde darbot, bei dessen Entstehung er in allem Wesentlichen seine Phantasie völlig frei schalten liefs. Er fügte die Gestalt seines Eros, des Wesens, das die endliche und die unendliche Seite unserer Natur in sich vereinigt aufweisen sollte, nicht in den Rahmen einer überlieferten Lehre von den Dämonen ein, sondern erfand diese Lehre, um seiner mythischen Schilderung eines Strebens, das sich rein begrifflich nicht fassen liefs, einen mythischen Hintergrund zu geben, den er in anderem Zusammenhange nie wieder verwendet hat. Als eine Generation später dies dichterische Gebilde in ganz anderem Sinne als es Platon gemeint hatte, aufgegriffen und ausgebildet wurde, sah man sich bei den 'Alten' nach bekräftigenden Zeugnissen um: aber man mufste zu willkürlichen Umdeutungen greifen, eben weil man nichts wirklich Entsprechendes fand.

Philippus von Opus hat sich in der Epinomis diese Lehre nur unvollkommen zu nutze gemacht. Wie es fünf Elemente giebt, so giebt es fünf Arten entsprechender Lebewesen; dem Feuer stehen die Gestirngötter, der Erde die Erdbewohner am nächsten; Aether- und Luftleiber eignen den beiden Classen der Dämonen, die unsichtbar sind, aber unseren Sinn kennen und die Guten lieben, die Schlechten hassen: denn sie sind dem Leid und der Lust zugänglich, die dem vollkommenen Gotte fremd ist.[1])

1) Philippus betont dies offenbar, um ein Mifsverständnis der Stelle Leg. X 612e auszuschliefsen, wo gesagt wird, den Göttern entgehe es

Das Luftgeschlecht[1]) ist *τῆς ἑρμηνείας αἴτιον*, und *χάριν τῆς εὐφήμου διαπορείας* soll man eifrig zu ihm beten. Endlich ist aus Wasser das fünfte, das *ἡμίθεον γένος*, geworden, das bald sichtbar ist, bald sich verbirgt. Dämonen sind es auch wohl, die sich dem Menschen in Träumen und Orakeln, in den Vorzeichen mannigfachster Art offenbaren[2]): all dies und was von Glauben und heiligen Gebräuchen daraus erwächst, hat der Gesetzgeber sorgfältig zu achten und zu bewahren. — Neu ist hieran einmal die Verteilung der göttlichen Wesen auf die fünf Elemente, eine pedantische Ausführung von Platons Wort über die Dämonen: *ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συνδεδέσθαι*[3]), vielleicht auch verursacht durch ein Mifsverständnis der Angabe Tim. 39e *εἰσὶ δὴ τέτταρες (ἰδέαι τῷ ὅ ἔστι ζῷον ἐνοῦσαι), μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος, ἄλλη δὲ πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον, τρίτη δὲ ἔνυδρον εἶδος, πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον.* Neu ist ferner die Angabe, *λύπη* und *ἡδονή* komme den Dämonen zu, die wahre Gottheit sei frei davon: eine Verschmelzung mythischer und philosophischer Betrachtungsweise. Platons philosophisch construierter, einiger und ewiger Gott ist allerdings von allen Leidenschaften frei, über Lust und Schmerz erhaben[4]), aber neben diesem Gott giebt es keine mensch-

---

nicht, wer gerecht und wer ungerecht sei: *εἰ δὲ μὴ λανθάνετον, ὁ μὲν θεοφιλὴς ἂν εἴη, ὁ δὲ θεομισής.*

1) 984de *θεοὺς δὲ δὴ τοὺς ὁρατούς ... τοὺς πρώτους τὴν τῶν ἄστρων φύσιν λεκτέον καὶ ὅσα μετὰ τούτων αἰσθανόμεθα γεγονότα, μετὰ δὲ τούτους καὶ ὑπὸ τούτοις ἑξῆς δαίμονας, ἀέριον δὲ γένος, ἔχον ἕδραν τρίτην καὶ μέσην, τῆς ἑρμηνείας αἴτιον, εὐχαῖς τιμᾶν μάλα χρεὼν χάριν τῆς εὐφήμου διαπορείας· τῶν δὲ δύο τούτων ζῴων, τοῦ τ' ἐξ αἰθέρος ἐφεξῆς τε ἀέρος, οὐδ' ὁρώμενον ὅλον αὐτῶν ἑκάτερον εἶναι.* Man erwartet nach *δαίμονας* eine ausdrückliche Angabe ihrer doppelten Natur; doch ist angesichts der auch sonst unbeholfenen und confusen Darstellungsweise des Verfassers kaum eine Corruptel anzunehmen. Die *ἑρμηνεία* aber scheint nur dem aërischen, nicht auch dem ätherischen Geschlechte zugeschrieben zu werden, s. 985b *διὰ τὸ φέρεσθαι τὰ μέσα τῶν ζῴων ἐπί τε γῆν καὶ ἐπὶ τὸν ὅλον οὐρανόν.*

2) 985c *τούτων δὴ τῶν πέντε ὄντως ὄντων ζῴων, ὅπῃ τινὲς ἐνέτυχον ἡμῶν ἢ καθ' ὕπνον ἐν ὀνειροπολίᾳ προστυχόντες.* Die Dämonen werden hier nicht genannt, als sähe der Verfasser für seine Gesetzgebung den Fall vor, dafs auch einmal andere göttliche Wesen in Verkehr mit den Menschen träten. Zu *ὑγιαίνουσιν ἢ καὶ κάμνουσιν* vgl. Tim. 71e.

3) Vgl. Legg. X p. 899b *θεῶν εἶναι πλήρη πάντα*, s. o. Thales und Heraklit.

4) Rep. II 377e ff. Phileb. 33b.

lich empfindenden Dämonen; und die Götter des Mythus andererseits, neben die der Dämon Eros tritt, sind zwar wissend und glücklich, aber doch menschlichen Schwächen zugänglich, wie Poros *μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος* beweist.

In viel ausgedehnterem Maſse nun als Philippus hat Xenokrates Mythisches und Philosophisches verschmolzen; seine Beweggründe sind klar erkennbar.

Den Kampf gegen die volkstümlichen Vorstellungen vom Thun und Leiden der Götter, den Xenophanes mit voller Kraft eröffnet zu haben scheint, hatte Platon aufgenommen und bis zuletzt, wenn auch wohl mit allmählich sinkender Energie, fortgeführt. Lügen sind es, was Homer und Hesiod von den Kämpfen der Götter unter einander, von Haſs und Zwietracht, die unter ihnen walte, erzählen; heilige Pflicht des Gesetzgebers ist es, zu verhindern, daſs Dichter und Rhapsoden dergleichen verkünden. Und wenn Antisthenes die Mythen durch allegorische Ausdeutung zu halten versucht hatte, so verwirft auch diese Platon ausdrücklich; denn die Jugend ist nicht im Stande zu scheiden, was sinnbildlich gemeint ist, was nicht.[1]) Xenokrates gab den Kampf in dieser Form auf; er mochte seine Aussichtslosigkeit erkannt haben. Er hielt den reinen Gottesbegriff Platons fest, ja er erhöhte ihn scheinbar, indem er ihn hoch über alle Gemeinschaft mit dem Irdischen stellte und wie Philippus die Dämonen als Mittler aus dem platonischen Mythus in seine Theologie hinübernahm. Und selbst das genügte ihm nicht: Opfer und Orakel geht zwar von Gott zu Mensch durch die Dämonen; alles aber, was zum apotropäischen Culte gehört, gilt gar nicht den Göttern, sondern lediglich jenen Mittelwesen. Und wie daher solche Bräuche, richtig verstanden, ihre Berechtigung haben, so ist auch, was von Kämpfen der Himmlischen, von Verschuldung und Leiden göttlicher Wesen erzählt wird, nicht verwerfliche Lüge: denn nicht von Göttern wird es erzählt, die freilich über all dem stehen, sondern eben von jenen Mittelwesen, den Dämonen. Wir werden sehen, daſs dieser Versuch, den Volksglauben zu deuten, nicht ohne Wirkung blieb; freilich hat er neben dem Euhemerismus und der stoischen ratio physica nur eine nebensächliche Rolle gespielt.

1) Rep. II 378d *θεομαχίας ὅσας Ὅμηρος πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὔτ' ἐν υπονοίαις πεποιημένας οὔτ' ἄνευ ὑπονοιῶν.* S. Dümmler, Antisth. p. 24 ff.

So hat also Xenokrates den platonischen Diotimamythus in höchst eigentümlicher Weise für seine Theologie verwertet und den Dämonen, die Platon für einen einmaligen bestimmten Zweck erfunden hatte, eine feste Stelle in seinem System angewiesen. Dabei wurden dann auch die Bestimmungen Platons über das Wesen jener Dämonen schärfer gefaſst. Nicht nur ihre Thätigkeit ist vermittelnd — die guten Dämonen des Xenokrates bewerkstelligen, wie die platonischen, den Verkehr zwischen Göttern und Menschen —: auch ihrem Wesen nach nehmen sie eine genau präcisierte Mittelstellung ein. Sie haben übermenschliche Macht, aber nicht die volle göttliche Reinheit; die Gleichnisse von den Dreiecken und vom Monde verdeutlichten das.

Bei Platon ist Eros ein *παῖς νόθος ἐκ θεοῦ τινος*. Xenokrates gab dies auf, geleitet von dem Bestreben, Platons Aeuſserungen, die von verschiedenen Standpunkten aus ganz verschieden lauteten, mit einander in Einklang zu setzen: er identificierte die *δαίμονες* des Symposions mit den *δαίμονες* des Kratylos, die nichts sind als abgeschiedene Seelen. Bei Platon sind dies nur Seelen guter Menschen: das konnte Xenokrates nicht brauchen, denn seine Dämonen verüben ja Schandthaten aller Art. So unterschied er gute und böse Dämonen. Den dämonischen Mächten, an die das Volk glaubte, auch den abgeschiedenen Seelen, war die Macht verliehen, zu schaden, und sie bedienten sich ihrer, wenn sie nicht durch apotropäischen Cult beschwichtigt wurden; gegebenenfalls war der Wille zu schaden bei allen vorhanden, und zwischen schlechthin Guten und Bösen wurde nicht geschieden. Xenokrates scheint sich, nach Plutarch zu schlieſsen, auf Platon und darüber hinaus auf Empedokles und den Mysterienglauben berufen zu haben. Von Platon können wohl nur die Stellen im Phädo (62b), *ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι*, und Kratylos (400c), *ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν*, gemeint sein: wenn unsere Seelen für begangene Unthat büſsen, so haben sie sie eben als Dämonen begangen, also giebt es auch schlechte Dämonen. Ebenso leicht war die Umdeutung der empedokleischen Lehre, über die wir oben sprachen; brauchte doch hier nur dem Worte *δαίμονες* jene neue Bedeutung untergeschoben zu werden. Ueber die Verbindung, in welche die Dämonenlehre mit der Psychologie und Eschatologie trat, wird später zu sprechen sein.

Es ergiebt sich also, daſs Xenokrates ganz verschiedenartige

Anschauungen, die bei Platon durchaus unvermittelt neben einander standen, in seiner Dämonenlehre zu einem systematischen Ganzen verschmolzen hat. Seine Dämonen waren in dreifacher Hinsicht bedeutungsvoll: religiös, denn sie traten in Mythologie und Cultus theilweise an Stelle der Götter; psychologisch, denn sie waren die vor der Geburt und nach dem Tode körperfreien Menschenseelen; ethisch, denn der Gegensatz zwischen gut und böse, der das irdische Leben durchzieht, setzt sich in ihnen fort. — Man sieht, daſs sich diese Dämonenlehre von der ursprünglichen Platons in derselben Richtung entfernt hat wie die des Philippus von Opus[1]), und es ist sehr wohl möglich, daſs diese von jener beeinfluſst worden ist; vielleicht sind beide neben einander und mit einander im Schoſse der Akademie entstanden. Eine dritte Form der altakademischen Dämonenlehre werden wir noch weiter unten kennen lernen. Die Frage, wie Platon sich zu ihnen gestellt hat, wird keine irgendwie sichere Beantwortung finden können; aber wenn, wie Bergk (Fünf Abh. S. 53, 1) nachgewiesen hat, Philippus Leges und Epinomis bereits ein Jahr nach Platons Tode ediert hat, so ist es jedenfalls unzulässig, die Dämonenlehre, die damals schon gefestigt, also unter Platons Augen entwickelt war, aus einem einfachen Verkennen von Platons mythischer Absicht in der Diotimaerzählung herzuleiten. Und die Möglichkeit muſs offen bleiben, daſs der greise Platon selbst im Punkte der Dämonenlehre einer Dogmatisierung des Mythus nicht durchaus widerstrebt habe.

Fragen wir nun nach den Wirkungen und der Fortentwickelung der xenokratischen Dämonologie, so sind zunächst die Lehren der Stoa zu prüfen. Nach Laert. VII 151 lehren die Stoiker, es gebe Dämonen, Aufseher über die Menschen, und Heroen, die nach dem Tode fortlebenden Seelen der Guten[2]): hiernach sind also die Dämonen selbständige Wesen, nicht mit

1) Nur vermied Philippus die Auffassung der Dämonen als Seelen; bei ihm sind es selbständig erschaffene Wesen.

2) *φασὶ δ' εἶναι καί τινας δαίμονας ἀνθρώπων συμπάθειαν ἔχοντας* (hierüber später) *ἐπόπτας τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων καὶ ἥρωας τὰς ὑπολελειμμένας τῶν σπουδαίων ψυχάς.* Dazu Aetius (Dox. 307 a 9) *Θαλῆς Πυθαγόρας Πλάτων οἱ Στωικοὶ δαίμονας ὑπάρχειν οὐσίας ψυχικάς· εἶναι δὲ καὶ ἥρωας τὰς κεχωρισμένας ψυχὰς τῶν σωμάτων· καὶ ἀγαθοὺς μὲν τὰς ἀγαθάς, κακοὺς δὲ τὰς φαύλας.* Auf den letzten Zusatz ist bei der Natur der Quelle kein groſses Gewicht zu legen.

den abgeschiedenen Seelen identisch. Chrysipp nahm ferner auch böse Dämonen an.[1]) Sie sind von den Göttern als *κολασταὶ ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους* eingesetzt[2]); es kann an die Möglichkeit gedacht werden, dafs scheinbare Ungerechtigkeit in der göttlichen Weltordnung auf Pflichtvergessenheit böser Dämonen zurückgeht.[3]) Auch in der Mantik spielen die Dämonen eine Rolle.[4]) Speciell über die Dämonenlehre des Posidonius sind wir durch directe Nachrichten und abgeleitete Ausführungen genauer unterrichtet. Auf ihn gehen aller Wahrscheinlichkeit nach[5]) die beiden stoischen Beweise für das Dasein von Dämonen zurück, die wir bei Sextus Emp. adv. math. IX 86[6]) und 71 finden. Erstens: wenn es auf der Erde und dem Wasser lebende Wesen giebt, so müssen solche erst recht in der so viel reineren und feineren Luft existieren; dafür zeugt auch der Glaube an gute Dämonen wie die Dioskuren und die dreifsigtausend unsterblichen Wächter des Zeus bei Empedokles. Ganz ähnlich lautet die von Varro bei Augustin de civ. dei VI 7 überlieferte stoische Lehre: 'deum se arbitrari esse animam mundi; mundum dividi in duas partes, coelum et terram, et coelum bifariam in aethera et aera, terram vero in aquam et humum .... quas omnes quattuor partes animarum esse plenas. ab summo autem circuitu coeli ad circulum lunae aethereas animas esse astra ac stellas, eos coelestes deos non modo intellegi esse sed etiam videri[7]); inter lunae vero

1) Plut. de Is. c. 25. def. orac. c. 17. Vgl. auch Sext. adv. math. XI 27 (hypoth. III 171), wo die Erwähnung von *δαίμονες σπουδαῖοι* die Annahme böser Geister voraussetzt.

2) Plut. quaest. Rom. 51.

3) Chrysipp bei Plut. de Stoic. rep. c. 37; dazu vgl. Wachsmuth a. a. O. Anm. 52.

4) Stob. ecl. II p. 67 W. *εἶναι δὲ τὴν μαντικήν φασιν ἐπιστήμην θεωρητικὴν σημείων τῶν ἀπὸ θεῶν καὶ δαιμόνων πρὸς ἀνθρώπινον βίον συντεινόντων.* Mehr darüber später.

5) Vgl. Wendland, Arch. f. d. G. d. Ph. I 205 f. Zu Sext. IX 75 vgl. Hirzel, Unters. II 144 Anm. Corssen, de Posidonio Rhodio 45 f. Diels, Dox. p. 614. Bonhöffers Einwand gegen den posidonischen Ursprung dieses Abschnitts (Epiktet u. d. Stoa I 58, 1) kann ich nicht gelten lassen; Sextus sagt nichts davon, dafs der Mond aus denselben Substanzen wie die übrigen Gestirne bestehe.

6) Dafs dieser Beweis von Zenon herrühre, ist eine gänzlich unbewiesene Behauptung Troosts, Zenonis Cit. de reb. phys. doctr. p. 31 ff.

7) Auch bei Sextus wird weiter das Dasein von Göttern im Aether bewiesen. Vgl. auch Cic. nat. deor. II 6, 17 f.

gyrum et nimborum ac ventorum cacumina aereas esse animas, sed eas animo non oculis videri, et vocari heroas et lares et genios.' — Der zweite Beweis, Sextus a. a. O. 71, gründet sich auf die Unsterblichkeit der Seele. Es ist kein Grund vorhanden, weshalb die Seele nach dem Abscheiden vom Körper sich auflösen sollte; im Gegenteil, in der reineren Luft unter dem Monde sind ihre Lebensbedingungen günstiger: εἰ οὖν διαμένουσιν, δαίμοσιν αἱ αὐταὶ γίνονται, d. h. nicht: 'so werden sie den Dämonen gleich' — denn dann müfste die Existenz von Dämonen schon bewiesen sein — sondern: 'so werden sie das, was man gemeinhin unter Dämonen versteht.' Danach sind also die Dämonen des Posidonius, wie die des Xenokrates, abgeschiedene Seelen[1]), während andere Stoiker (s. o.) diese als Heroen bezeichneten; welchen Unterschied Posidonius in seinem Werke περὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων zwischen diesen beiden Classen überirdischer Wesen machte, läfst sich aus unseren Nachrichten nicht mit Sicherheit bestimmen. Unter den Veranlassungen zu weissagenden Träumen nennt Posidonius (Cic. de div. I 30, 64) 'quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant'.[2])

Nach diesen spärlichen directen Nachrichten allein würden wir uns kein deutliches Bild von der stoischen Dämonenlehre machen können. Ob man bei der älteren Stoa überhaupt von einer Dämonen**lehre** sprechen kann, oder ob bei Chrysipp die Dämonen nur gelegentlich Erwähnung fanden, ohne mit dem Ganzen des Systems verknüpft zu sein, mufs dahin gestellt bleiben. Für Posidonius sind wir in der glücklichen Lage, klarer zu sehen; wir besitzen, wie ich zu erweisen hoffe, in den Abhandlungen des Maximus Tyrius und des Plutarch über das Dämonium des Sokrates Abschnitte, die, wenn nicht unmittelbar, so doch in letzter Linie aus Posidonius herstammen. Es ist unerläfslich, hierauf einzugehen, da sich nur so die Nachwirkung der xenokratischen Dämonologie mit Sicherheit begrenzen lassen wird.

1) Nicht ganz klar ist die Nachricht des Macrobius Sat. I 23, nach Posidonius habe Platon den Namen δαίμονες deshalb mit θεοί zusammengehalten, 'quia ex aetherea substantia parta ac divisa qualitas illis est' — denn das gleiche mufste er doch auch von den Menschenseelen annehmen.

2) Vielleicht hat er die Dämonen überhaupt erst in die stoische Lehre von der Mantik eingeführt; von Chrysipp wenigstens besitzen wir eine der S. 97 Anm. 4 citierten ähnliche Definition der Mantik, in der aber nur die Götter, nicht die Dämonen erwähnt werden, Cic. div. II 63, 130.

In den ersten sieben Capiteln der 14. Dissertation des Maximus Tyrius wird in etwas kindlicher Weise die Wirklichkeit des sokratischen Dämoniums gegen etwaige Zweifel sicher gestellt. Die Möglichkeit von Dämonenerscheinungen ergiebt sich aus den Erzählungen Homers: die sogenannten Götter, die doch mit Menschen verkehren, sind ja Dämonen. Dafs andererseits Sokrates würdig war, mit Dämonen zu verkehren, wird allgemein zugestanden. Warum also an der Wirklichkeit seines Dämoniums zweifeln? Mit dem 8. Capitel beginnt die Untersuchung über den Zweck der Dämonen. Gott hält seine Hand über die Tugendhaften und hilft ihnen durch Vorzeichen mancherlei Art. Denn die menschliche Seele selbst vermag infolge ihres irdischen unreinen Zustandes nicht aus eigener Kraft überall zur Wahrheit zu gelangen. Nun ist die Gottheit selbst im Himmel und wacht über die himmlische Ordnung; es giebt aber *φύσεις ἀθάνατοι δεύτεραι, θεοὶ καλούμενοι δεύτεροι, ἐν μεθορίῳ γῆς καὶ οὐρανοῦ τεταγμέναι· θεοῦ μὲν ἀσθενέστεροι, ἀνθρώπου δὲ ἰσχυρότεροι· θεῶν μὲν ὑπηρέται, ἀνθρώπων δὲ ἐπιστάται* (p. 266 R.). Durch diese wird der völligen Unnahbarkeit des Göttlichen für die Menschen abgeholfen; sie helfen dem Menschen, wo er dessen bedarf. Es sind ihrer sehr viele — wie schon Hesiod sagt; ihre Thätigkeit ist verschieden: *ὅσαι φύσεις ἀνδρῶν, τοσαῦται καὶ δαιμόνων* (c. 9). In der 15. Rede wird nun Notwendigkeit und Wesen der Dämonen physikalisch erörtert. Zwischen dem *ἀθάνατον καὶ ἀπαθές*, der Gottheit, und dem *θνητὸν καὶ ἐμπαθές*, dem Menschen, mufs ein Bindeglied, das *ἀθάνατον καὶ ἐμπαθές*, sein: dies sind die Dämonen. *ἐὰν δέ τι τούτων ἐξέλῃς, διέκοψας τὴν φύσιν.* So wird von den höchsten zu den untersten Tönen der Harmonie eine *μεταβολὴ ἐμμελὴς* durch die mittleren hergestellt (Cap. 1 u. 2). So würde auch eine *μεταβολή* der Elemente in einander nicht stattfinden können, träte nicht zwischen die warme und feuchte Luft und die kalte und trockene Erde ein drittes, das feuchte und kalte Wasser, zwischen Feuer und Wasser die Luft (c. 3). Aehnliche *μεσότητες* bestehen zwischen den Teilen des Körpers (c. 4). Die Dämonen sind unsterblich, denn *τὸ φθειρόμενον πᾶν ἢ διαλύεται ἢ τήκεται ἢ κόπτεται ἢ ῥήγνυται ἢ μεταβάλλει καὶ τρέπεται*: von all dem erleidet der Dämon nichts, da er ja eine *ψυχὴ ἀποδυσαμένη τὸ σῶμα* ist. Die Seele aber ist unsterblich, denn sie hält den Körper zusammen und wird von sich selbst zusammengehalten,

kann also durch keinen Wegfall des Zusammenhaltenden aufgelöst werden (c. 5). Nach dem Tode wird sie zum Dämon und erfreut sich ungetrübter Reinheit, bemitleidet die Seelen, die noch im Körper schmachten, hilft den guten und straft die schlechten nach Gottes Befehl (c. 6). Das *ἐμπαθές* der Dämonen aber besteht darin, dafs nicht jeder alles thut, sondern die Geschäfte je nach dem, was jeder auf Erden trieb, verteilt sind (c. 7).

Eine kritische Untersuchung der Schriftstellerei des Maximus fehlt noch, obwohl, wie ich glaube, das Material dazu vorhanden wäre und die Ergebnisse nicht unwichtig sein möchten. Dafs Maximus hie und da auf unverächtliche alte Quellen zurückgeht, wissen wir aus der bekannten, oft mit Horaz' erster Satire zusammengestellten Diatribenstelle (XXI 1) und aus der gehaltvollen siebenten Abhandlung *Ὅτι πρὸς πᾶσαν ὑπόθεσιν ἁρμόσεται ὁ τοῦ φιλοσόφου λόγος*. Auch in unseren beiden Dissertationen hat Maximus, glaube ich, nicht den Schaum der Sophistendeclamationen abgeschöpft.

Die einleitenden sieben Capitel werden wir gern als eigenes Geistesproduct des Maximus ansehen. Die weitere Erörterung ist, wie ich glaube, aus stoischen und akademischen Bruchstücken zusammengesetzt.

Stoischen Ursprungs sind die Capitel XV 5 und 6, wohl auch XIV 8. Man sehe XV 6, p. 278: während des Lebens hält die Seele den Leib zusammen; *ἐπειδὰν δὲ ἀποκάμῃ τὰ νεῦρα ταυτὶ καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὰ ἄλλα ὥσπερ καλῴδια*[1]), *ἐξ ὧν τέως προσώρμιστο τῇ ψυχῇ τὸ σῶμα, τὸ μὲν ἐφθάρη . . . αὐτὴ δὲ ἐφ' ἑαυτῆς ἐκνηξαμένη συνέχει τε αὑτὴν καὶ ἵδρυται.*[2]) Ich erinnere an *πνεῦμα*, *ἕξις* und *τόνος* bei den Stoikern, vgl. zum *συνέχειν* z. B. Sextus M. IX 1.[3]) Der Unsterblichkeitsbeweis p. 277, der sich darauf gründet, dafs *τὸ μὲν σῶμα συνέχεται, ἡ δὲ ψυχὴ συνέχει*, geht zwar in letzter Linie auf den aristotelischen Beweis für die Unteilbarkeit der Seele zurück, s. Aristot. de an. I 5, 411 b 6:

---

1) Vgl. dazu die stoisierende (Zeller III 2, 90) Lehre der Neupythagoreer bei Laert. VIII 81 in.

2) Vgl. zu dem *ἵδρυται* das *ἱδρυθεῖσαι* in der unten besprochenen Stelle Plut. de fac. lun. c. 28.

3) S. Zeller III 1, 192, 8. Stein, Psychol. d. Stoa I 90. M. Heinze, Lehre v. Logos 94, 8. Nach platonischer Anschauung hält nicht die Seele den Leib zusammen, sondern ist in ihn gefesselt oder mit ihm verbunden, vgl. Tim. 43 a, 73 bcd, 81 d. Unwillkürlich stoisierend Albin. isag. c. 14 (*συνδεῖν τε καὶ συνέχειν*) und Plut. quaest. Plat. II 1 (*συνέχει τὴν φύσιν*).

τί οὖν δή ποτε συνέχει τὴν ψυχὴν εἰ μεριστὴ πέφυκεν; οὐ γὰρ δὴ τό γε σῶμα· δοκεῖ γὰρ τοὐναντίον μᾶλλον ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα συνέχειν· ἐξελθούσης γοῦν διαπνεῖται καὶ σήπεται. εἰ οὖν ἕτερόν τι μίαν αὐτὴν ποιεῖ, ἐκεῖνο μάλιστ' ἂν εἴη ψυχή· δεήσει δὲ καὶ πάλιν κἀκεῖνο ζητεῖν, πότερον ἓν ἢ πολυμερές. εἰ μὲν γὰρ ἕν, διὰ τί οὐκ εὐθέως καὶ ἡ ψυχὴ ἕν; εἰ δὲ μεριστόν, πάλιν ὁ λόγος ζητήσει τί τὸ συνέχον ἐκεῖνο, καὶ οὕτω δὴ πρόεισιν ἐπὶ τὸ ἄπειρον (vgl. auch Metaph. V 20, 1022 b 8). Aber gerade einen Stoiker mufste ein solches Vorbild sehr zur Nachahmung reizen[1]), und in der That finden wir denselben Unsterblichkeitsbeweis in der oben (S. 98) besprochenen posidonischen Argumentation Sextus M. IX 72: *οὐδὲ γὰρ πρότερον τὸ σῶμα διακρατητικὸν ἦν αὐτῶν* (sc. *τῶν ψυχῶν*), *ἀλλ' αὐταὶ τῷ σα'ματι συμμονῆς ἦσαν αἴτιαι, πολὺ δὲ πρότερον καὶ ἑαυταῖς*, womit schon Fabricius verglich Achill. Tat. isag. 13 über Posidonius: *ἀγνοεῖν τοὺς Ἐπικουρείους ἔφη, ὡς οὐ τὰ σώματα τὰς ψυχὰς συνέχει, ἀλλ' αἱ ψυχαὶ τὰ σώματα.* Der Zustand der Seele nach dem Tode wird p. 279 f. geschildert: *ἐπειδὰν γὰρ ἀπαλλαγῇ ψυχὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε, ἀποδυσαμένη τὸ σῶμα καὶ καταλιποῦσα αὐτὸ ἐν γῇ φθαρησόμενον, τῷ αὐτοῦ χρόνῳ καὶ νόμῳ δαίμων ἀντ' ἀνθρώπου, ἐποπτεύει μὲν αὕτη τὰ οἰκεῖα θεάματα καθαροῖς τοῖς ὀφθαλμοῖς, μήτε ὑπὸ σαρκῶν ἐπιπροσθουμένη* u. s. w. Dies erinnert an Platon, mehr aber noch an die seit Posidonius herrschende stoische Eschatologie, vgl. Seneca cons. ad Polyb. 9, 3: animus ... velut ex diutino carcere emissus, tandem sui iuris et arbitrii gestit et rerum naturae spectaculo fruitur; epist. 102, 22 cum venerit ille dies, qui mixtum hoc divini humanique secernat, corpus hic, ubi inveni, relinquam, ipse me Dis reddam u. a. m. Was aber Maximus über die mantische Thätigkeit der Dämonen sagt, gemahnt an die oben (S. 98) erwähnten immortales animi des Posidonius.

Wichtig ist endlich noch p. 280 die Angabe, dafs die abgeschiedenen Seelen mit denen, die noch auf Erden weilen, Mitleid empfinden und ihnen helfen. Diese Vorstellung, die wir nach dem Zusammenhange, in dem sie steht, unbedenklich als stoisch hinnehmen müssen, hilft uns eine andere Erörterung über

---

1) S. vorige Anm. Durch ganz ähnliche Schlufsfolgerungen suchte Ammonius die Unkörperlichkeit der Seele zu beweisen, Nemes. de nat. hom. p. 29.

Dämonen, die in Plutarchs Schrift de genio Socratis sich befindet, als stoisch zu erweisen.

Im 20. Capitel der genannten Abhandlung trägt Simmias die Auffassung des sokratischen Dämoniums vor, die sich ihm und seinen Genossen bei eingehender Prüfung als die richtige ergeben habe. Danach war das Dämonium nichts sinnlich Wahrnehmbares, sondern das Begreifen eines *λόγος*, wie die Stimmen, die wir im Schlafe zu hören glauben. Der meisten Menschen Geist ist so von Leidenschaften und leiblichen Bedürfnissen bedrückt, dafs sie im wachen Zustande derartige *λόγους* nicht zu erfassen vermögen; der Geist des Sokrates war frei und rein und daher für alles, was ihn berührte, empfänglich. Die Seele des Menschen ist gleichsam mit vielen Stricken ausgespannt, und wie sie durch Anspannung dieser Stricke mühelos den Leib bewegt[1]), so wird ihr *λόγος* leicht durch die Berührung mit einem stärkeren bewegt, so wie das Licht einen Widerschein hervorruft. Die Menschen verständigen sich durch Worte, die Dämonen bedürfen deren nicht; ihr *λόγος* pflanzt sich durch die Luft fort, wie der Ton der Stimme. Aber er hallt nur in denen wider, deren Seele still und ruhig ist: solche nennen wir Heilige und Dämonische. Deshalb soll man sich nicht wundern, wenn Sokrates im wachen Zustande das Dämonium verstehen konnte, was den meisten nur im Schlafe möglich ist.

Man hat diese Lehre für akademisch ausgegeben[2]); ich glaube, sie ist stoisch, und zwar posidonisch. Ich weise, um mit Einzelheiten zu beginnen, auf die *τόνος*-Idee hin, die in den kurz auf einander folgenden Ausdrücken (p. 588e ff.) *συντείνειν*, *ἀντιτείνειν*, *ἐντεταμένος*, *κατατείνειν*, *συνταθείς*, *συνένταδις* zu Tage tritt. Die Zustände des Wachens und Schlafens werden mit den straff und locker gespannten Saiten der Lyra verglichen: die Stoiker leiteten den Schlaf aus einem Nachlassen des *τόνος* im *ἡγεμονικόν* her, Laert. VII 158. Der Satz Plutarchs: *ὁ ἀὴρ φθόγγοις ἐνάρθροις τυπωθεὶς καὶ γενόμενος δι' ὅλου λόγος καὶ φωνὴ πρὸς τὴν ψυχὴν τοῦ ἀκροωμένου περαίνει τὴν νόησιν* giebt die stoische Akustik wieder, vgl. Laert. VII 158 und Plut. plac. IV 10 (Dox. p. 410).

---

1) Vgl. dazu Plut. de virt. mor. p. 442d in. und Varro sat. fr. 323 B., beides stoisch.

2) Schmertosch a. a. O. p. 15.

Ferner: der Glaube, dafs der Geist durch Berührung mit den in der Luft schwebenden Seelen die Zukunft erkennt, ist posidonisch; ich erinnere an die 'immortales animi, in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant', und an Cicero de div. I 49, 110 (vgl. II 58, 119): cumque omnia completa et referta sint aeterno sensu et mente divina, necesse est cognatione divinorum animorum animos humanos commoveri.[1]) Diese Beeinflussung findet nicht auf sinnlichem Wege statt, Cicero a. a. O. 57, 129: ut enim deorum animi sine oculis, sine lingua sentiunt inter se, quod quisque sentiat .... sic animi hominum, cum aut somno soluti vacant corpore aut mente permoti per se ipsi liberi incitati moventur, cernunt ea quae permixti cum corpore animi videre non possunt. Denn es kommt bei dieser natürlichen Divination darauf an, dafs der Geist möglichst frei ist von den Banden des Körpers, Cic. a. a. O.: a natura autem alia quaedam ratio est (divinandi), quae docet quanta sit animi vis seiuncta a corporis sensibus, und 49, 110: vigilantes animi vitae necessitatibus serviunt (die *περιαγωγὴ τῶν χρειῶν* Plutarchs) diiunguntque se a societate divina vinclis corporis impediti. Als Beispiel solcher für Vorzeichen aller Art empfänglicher Seelenreinheit scheint schon Posidonius Sokrates angeführt zu haben: Cic. 53, 121 f. ut igitur qui se tradidit quieti praeparato animo cum bonis cogitationibus ... certa et vera cernit in somniis[2]), sic castus animus purusque vigilantis et ad astrorum et ad avium reliquorumque signorum et ad extorum veritatem est paratior.[3])

---

1) Dieselbe Lehre findet sich de def. orac. c. 38 und wird von Schmertosch a. a. O. gleichfalls für akademisch angesehen: *οὐδὲν οὖν ἄλογον εἰ ψυχαὶ ψυχαῖς ἐντυγχάνουσαι φαντασίας ἐμποιοῦσι τοῦ μέλλοντος, ὥσπερ ἡμεῖς ἀλλήλοις οὐ πάντα διὰ φωνῆς ἀλλὰ καὶ γράμμασι καὶ θιγόντες μόνον καὶ προσβλέψαντες πολλὰ καὶ μηνύομεν τῶν γεγονότων καὶ τῶν ἐσομένων προσημαίνομεν.* Es hat seinen guten Grund, dafs diese Aeufserung von der Darlegung der xenokratischen Dämonologie getrennt ist und der Wiedergabe der posidonischen Divinationslehre unmittelbar vorhergeht.

2) Vgl. hierzu und zu dem, was Plutarch vom Schlafe und vom *φέγγος* der Dämonen sagt, Philo de migr. Abr. p. 466: *ἀναχωρήσας γὰρ ὁ νοῦς καὶ τῶν αἰσθήσεων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα κατὰ τὸ σῶμα ὑπεξελθὼν ἑαυτῷ προσομιλεῖν ἄρχεται, ὡς πρὸς κάτοπτρον ἀφορῶν ἀλήθειαν καὶ ἀποῤῥυψάμενος πάνθ' ὅσα ἐκ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις φαντασιῶν ἀπεμάξατο, ταῖς περὶ τῶν μελλόντων ἀψευδεστάταις διὰ τῶν ὀνείρων μαντείαις ἐνθουσιᾷ.* de mut. nom. p. 579 *αὐτὰ γὰρ ἑαυτοῖς ἐστι φέγγος τὰ νοούμενα.* Dazu auch Posidonius bei Plut. de def. orac. 433 d und Sextus adv. Math. VII 93.

3) Vgl. Stob. ecl. II p. 114 W. *καὶ μαντικὸν δὲ μόνον εἶναι τὸν σπουδαῖον* (οἱ

Hoc nimirum est illud quod de **Socrate** accepimus... esse divinum quiddam, quod *δαιμόνιον* appellat.

Es folgt nun bei Plutarch der Mythus des Timarch, über den später zu sprechen sein wird. Zum Schlusse ergreift noch Theanor das Wort. Man solle doch, meint er, nicht daran zweifeln, dafs die Gottheit einzelne Menschen durch unmittelbare Mitteilung an sie besonders bevorzugt, wie doch auch Hunde- und Pferdeliebhaber einzelne Tiere vor anderen lehren aufs Wort zu gehorchen: nicht alle sind dazu fähig. So nennt Homer von den Sehern einige *οἰωνοπόλους*, anderen läfst er die Götter sich unmittelbar mitteilen. Wie die Fürsten ihre Befehle mündlich nur wenigen kundthun, so auch die Gottheit; den meisten sendet sie nur Zeichen, aus denen dann die Mantik hervorgegangen ist. Die Götter bekümmern sich nur um wenige Menschen, die sie ganz selig und wahrhaft göttlich machen wollen; aber die abgeschiedenen Seelen sind Dämonen, die nach Hesiod für die Menschen sorgen. Sie nehmen Anteil an den Kämpfen der irdischen Seelen; aber nur wer nach langem erfolgreichem Bemühen der gänzlichen Befreiung nahe ist, dem neigen sie sich und unterstützen ihn. Wer auf sie hört, wird gerettet; sonst verläfst ihn der Dämon und es widerfährt ihm Unheil.

In dieser Erörterung sind zwei Teile zu unterscheiden, die untereinander und mit der Rede des Simmias nicht in engstem Zusammenhange zu stehen scheinen.[1]) Zunächst wird begründet, warum Sokrates nicht nur der künstlichen, sondern auch der natürlichen Divination fähig war: er zählte zu den Lieblingen der Gottheit. Von den Dämonen ist hier nicht die Rede. Dann heifst es: die Götter selbst bekümmern sich nur um wenige, die anderen überlassen sie den Dämonen. Ganz neu tritt die Anschauung von der freiwilligen Hülfsthätigkeit der Dämonen auf. Nach dem früher Gesagten sollte es scheinen, als wäre keiner mehr als Sokrates der unmittelbaren Fürsorge der Götter würdig; hier scheint auch er zu den weniger begünstigten gehören zu sollen. Aber mag auch Plutarch drei ursprünglich nicht zusammengehörige Stücke vereinigt haben; der Grundgedanke ist

---

Στωϊκοὶ λέγουσιν) und Plut. def. orac. 432c nach Posidonius: der beste Seher ist *ἔμφρων μὲν ἀνὴρ καὶ τῷ νοῦν ἔχοντι τῆς ψυχῆς καὶ μετ' εἰκότος ἡγουμένῳ καθ' ὁδὸν ἑπόμενος.*

1) Schömann opusc. I p. 372 glaubte, die Rede des Simmias und die des Theanor stünden auf gänzlich verschiedenem Boden.

in allen dreien derselbe: nur reine und freie Seelen sind der natürlichen Divination fähig. Auch die beiden Teile der letzten Erörterung sind stoischen Ursprungs.

Vom ersten Teile wird dies schon durch die Unterscheidung des *τεχνικόν* und *ἄτεχνον γένος μαντικῆς* wahrscheinlich, die, wie bekannt, stoisch, und vielleicht von Posidonius ausgegangen ist (s. These 11 von Corssens Dissertation). Auch hier läfst sich nachweisen, dafs von den Stoikern auf Sokrates exemplificiert wurde: Ps.-Plutarch v. Hom. c. 21 bemerkt, schon Homer unterscheide, wie die Stoiker, jene beiden Gattungen der Mantik, nennt als Beispiel der zweiten den Helenos[1]) und citiert wie Plutarch dafür den Vers Ilias *H* 53 *ὡς γὰρ ἐγὼ ὄπ' ἄκουσα θεῶν αἰειγενετάων*, dann fährt er fort: *παρέχει πιστεύειν ὅτι καὶ Σωκράτης ἀπὸ τῆς τοῦ δαιμονίου φωνῆς ἐμαντεύετο.*[2]) — Echt stoisch ist es auch, wenn Plutarch von der *φιλανθρωπία* der Götter ausgeht.[3]) Die Stoiker führten bekanntlich die Divination mit Vorliebe als Beweis für die Fürsorge der Götter auf[4]); und wie sie überhaupt in ihrer Teleologie den Anregungen Xenophons vielfach folgten, so auch hier[5]): Xenophon comm. IV 3, 12 *σοὶ δ' ὦ Σώκρατες ἐοίκασιν ἔτι φιλικώτερον ἢ τοῖς ἄλλοις χρῆσθαι (οἱ θεοί), εἴ γε μηδὲ ἐπερωτώμενοι ὑπὸ σοῦ προσημαίνουσί σοι ἅ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ μή.* Dagegen scheint es, als sei in den Erörterungen der Akademie über Mantik und Dämonen das teleologische Moment zurückgetreten; wenigstens kann ich bei Xenokrates keine Spur davon entdecken, obwohl er natürlich als Schüler Platons fest an die göttliche Fürsorge und im besonderen daran, dafs die Guten *θεοφιλεῖς* seien, glaubte.

---

1) Anders Cic. div. I 40, 89: Asiae rex Priamus nonne et Helenum filium et Cassandram filiam vaticinantes habebat, alterum augurio, alteram mentis incitatione et permotione divina.

2) Aus dieser Stelle schlofs schon Lobeck, Agl. p. 261, die Stoiker selbst hätten sich auf Homer als Zeugen für ihre Unterscheidung berufen.

3) Plut. vit. Hom. 143 *οἱ Στωϊκοὶ φίλους θεῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας ἀποφαίνοντες παρ' Ὁμήρου καὶ τοῦτο ἔλαβον.*

4) Vgl. Wachsmuth a. a. O. p. 18 f.; s. noch Cic. nat. deor. II 66, 166. Aristoteles (de div. per somn. 1, 462 b 20) hatte über die Herkunft der bedeutsamen Träume gesagt: *τὸ θεὸν εἶναι τὸν πέμποντα πρὸς τῇ ἄλλῃ ἀλογίᾳ καὶ τὸ μὴ τοῖς βελτίστοις καὶ φρονιμωτάτοις ἀλλὰ τοῖς τυχοῦσι πέμπειν ἄτοπον.*

5) Dann auch Neupythagoreer: Iambl. v. Pyth. XII 62 *παρὰ θεῶν εἰσὶν ἀγγελίαι τινὲς καὶ λόγοι τοῖς ὡς ἀληθῶς θεοφιλέσι τῶν ἀνθρώπων.*

Der letzte Abschnitt endlich stimmt in dem schönen Gedanken vom Mitleid der befreiten Seelen mit der Stelle des Maximus, von der wir ausgingen, völlig überein; dies Mitgefühl ist die *συμπάθεια*, die nach Laert. VII 151 die Dämonen der Stoiker für die Menschen empfinden.[1]) Man könnte glauben, Plutarch habe den Satz *θεοὶ μὲν οὖν ὀλίγων ἀνθρώπων κοσμοῦσι βίον* u. s. w. eingefügt, um einen Uebergang zu gewinnen; aber es ist doch zu bedenken, dafs auch nach Posidonius (s. o.) manchmal die Götter selbst zu den Schlafenden reden.[2]) Ausschlaggebend ist mir eine Stelle Philons, die offenbar auf einen Stoiker zurückgeht, de somn. I p. 643 M.: die *λόγοι* Gottes steigen herab *διὰ φιλανθρωπίαν καὶ ἔλεον τοῦ γένους ἡμῶν, ἐπικουρίας ἕνεκα καὶ συμμαχίας, ἵνα καὶ τὴν ὥσπερ ἐν ποταμῷ τῷ σώματι φερομένην ψυχὴν τὰ σωτήρια ἀναπνέοντες ἀναζώωσι· ταῖς μὲν γὰρ ἄκρως ἐκκεκαθαρμένων διανοίαις ἀψοφητὶ μόνος καὶ ἀοράτως ὁ τῶν ὅλων θεὸς καὶ ἡγεμὼν ἐμπεριπατεῖ ... ταῖς δὲ τῶν ἔτι ἀπολουομένων, μήπω δὲ κατὰ τὸ παντελὲς ἐκνιψαμένων τὴν ῥυπῶσαν καὶ κεκηλιδωμένην σώμασι βαρέσι ζωὴν ἄγγελοι, λόγοι θεῖοι, φαιδρύνοντες αὐτὰς ταῖς καλοκἀγαθίας ὄμμασιν.*

Gegen den stoischen und für den akademischen Ursprung der Theanorrede wird man einwenden wollen, dafs darin der Seelenwanderungsglaube auftritt; angedeutet schon 593d *αἱ δ' ἀπηλλαγμέναι γενέσεως ψυχαί*, ganz klar ausgesprochen 593f *ἡμᾶς βαπτιζομένους ὑπὸ τῶν πραγμάτων καὶ σώματα πολλὰ καθάπερ ὀχήματα μεταλαμβάνοντας*, und *ἥτις δ' ἂν ἤδη διὰ μυρίων γενέσεων ἠγωνισμένη ... ψυχή*. Doch darauf wird weiter unten zurückgekommen werden.

Der stoischen Quelle des Maximus, um zu diesem zurückzukehren, möchte ich auch XIV 6 zuweisen, wo über das Bedürfnis der Menschen nach unmittelbarer Hülfe der Gottheit gehandelt wird. Auch hier, scheint es, geht die Anregung von Xenophon aus: Maximus *ἀσθενὴς γὰρ ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ πρὸς πάντα ἐξικνεῖσθαι τοῖς λογισμοῖς*, vgl. Xen. comm. I 1, in einer Erörterung über die Mantik: *τοὺς μέλλοντας οἴκους τε καὶ πόλεις*

1) Die strebenden Menschen als Athleten p. 593de: eine sehr beliebte stoische Vorstellung, Norden, in Varr. sat. Menipp. obs. sel. 298ff. Vgl. Plut. non posse suav. v. s. Ep. c. 28 von den Abgeschiedenen: *πρῶτον μὲν γὰρ ἀθληταὶ στέφανον οὐκ ἀγωνιζόμενοι λαμβάνουσιν, ἀλλ' ἀγωνισάμενοι καὶ νικήσαντες* u. d. f., dazu de fac. lun. c. 28, worüber unten.

2) Vgl. auch Cic. de nat. deor. II 2, 6.

καλῶς οἰκήσειν μαντικῆς ἔφη προσδεῖσθαι . . . τοὺς δὲ μηδὲν τῶν τοιούτων οἰομένους εἶναι δαιμόνιον, ἀλλὰ πάντα τῆς ἀνθρωπίνης γνώμης, δαιμονᾶν ἔφη.[1]) Wenn Maximus als das, was dem *λογισμός* unerreichbar ist, die *τύχη* nennt, so wird man an deren stoische Definition erinnert: *αἰτία ἀπρονόητος καὶ ἄδηλος ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ* (Zeller III 1, 164, 3). Wenn Maximus die *τύχη* an der Unvollkommenheit der menschlichen Tugend schuld sein läfst, so scheint dies zunächst unstoisch zu sein; aber man lese: *ὡς νέφη αἰθέρια ὑποδραμόντα τὴν ἡλίου ἀκτῖνα ἀπέκρυψεν αὐτοῦ τὸ φῶς, καὶ ἔστι μὲν καὶ τότε ἥλιος καλός, ἀλλ' ἡμῖν ἄδηλος· οὕτω καὶ ἀρετὴν ὑποτέμνεται τύχης ἐμβολή, καὶ καλὴ μὲν ἡ ἀρετὴ τά γε ἄλλα, ἐμπεσοῦσα δὲ εἰς νεφέλην ἄδηλον ἐπισκιάζεται καὶ διατειχίζεται*, und vergleiche damit Seneca epist. 92, 17 'Solis vis et lux integra est etiam inter opposita et, quamvis aliquid interiaceat quod nos prohibeat eius adspectu, in opere est, cursu suo fertur. quotiens inter nubila luxit, non est sereno

1) Chalcid. in Tim. 253 citiert verschiedene Aeufserungen des Sokrates über sein Dämonium und fährt fort: 'Quarum quidem rerum et significationum fides certa est. Eget enim imbecilla hominum natura praesidio melioris praestantiorisque naturae (vgl. c. 131, unten S. 110, 1)... vox porro illa quam Socrates sentiebat, non erat opinor talis quae aere icto sonabat (wohl mit Beziehung auf den altertümlichen, von Ps.-Aristoteles bei Porphyr de v. Pyth. c. 41 dem Pythagoras zugeschriebenen Glauben *τὸν ἐκ χαλκοῦ κρουομένου γινόμενον ἦχον φωνὴν εἶναί τινος τῶν δαιμόνων ἐναπειλημμένην τῷ χαλκῷ*), sed quae ob egregiam castimoniam tersae propterea que intelligentiori animae praesentiam coetumque solitate divinitatis revelaret. Siquidem pura puris contigua esse miscerique fas est. Atque ut in somnis audire nobis videmur voces sermonumque expressa verba, nec tamen illa vox est, sed vocis officium imitans significatio, sic vigilantis Socratis mens praesentiam divinitatis signi perspicui notatione augurabatur. Nec vero dubitare fas est intelligibilem deum pro bonitate naturae suae rebus omnibus consulentem opem generi hominum, quod nulla esset sibi cum corpore conciliatio, divinarum potestatum interpositione, ferre voluisse. Quarum quidem beneficia satis clara sunt ex prodigiis et divinatione nocturna somniorum vel diurna fama praescia rumoribus ventilante, medelis quoque adversum morbos intimatis et prophetarum inspiratione veridica.' Hier ist die Uebereinstimmung bald mit Maximus bald mit Plutarch auch im einzelnen so auffallend, dafs der einheitliche Ursprung der beiden Erörterungen bestätigt wird. Allerdings fügt Chalcidius oder seine Quelle in das stoische Ganze den specifisch-akademischen Satz ein: quod nulla esset sibi cum corpore conciliatio. Doch wird wohl deshalb nach den obigen Ausführungen niemand in unserer Stelle den Ueberrest eines akademischen Tractats über das Dämonium des Sokrates sehen wollen, den dann Stoiker benutzt oder umgearbeitet hätten.

minor, ne tardior quidem, quoniam multum interest utrum aliquid obstet tantum an impediat. Eodem modo virtuti obposita nihil detrahunt: non est minor, sed minus fulget.' Es ist wohl kein Zufall, dafs im selben Briefe (10) Posidonius citiert und im Eingange offenbar dessen Seelenlehre vorgetragen wird.[1])

Wie sehr die ganze Dämonenlehre des Posidonius, von der wir nun wohl eine annähernd klare Vorstellung haben, sich vom altstoischen Standpunkte entfernt, um sich dem akademischen anzugleichen, brauche ich nicht auseinanderzusetzen. In der That ist nur noch die Form der Einkleidung, die Ausführung im einzelnen echtstoisch, der Grundgedanke dagegen, die Unzulänglichkeit der menschlichen Kraft und das Bedürfnis nach göttlicher Hülfe widerspricht durchaus den Principien der stoischen Ethik und die Identificierung der Dämonen mit den abgeschiedenen Seelen ist xenokratisch. Aber die Dämonen des Posidonius sind nicht wie die des Xenokrates ein unentbehrliches Glied des Systems. Bei Xenokrates sind sie durch die transscendente Gottesvorstellung gefordert; ohne sie wäre ein Verkehr Gottes mit den Menschen unmöglich. Posidonius kennt aufser der dämonischen Vermittelung noch die natürliche Divination der Menschenseele und den unmittelbaren Verkehr mit der Gottheit. Die Substituierung der Dämonen an Stelle der Götter des Volksglaubens in Cult und Mythen fehlt bei Posidonius ohnehin. Somit hat in seiner Hand die xenokratische Dämonologie ihre religiöse Bedeutung nahezu gänzlich eingebüfst. Die spätere Dämonologie hat bald die posidonische, bald die altakademische Dämonologie aufgenommen, bald beide mit einander zu verschmelzen gesucht.

Wir haben anhangsweise noch die akademischen Bestandteile der Maximusreden zu prüfen. Ich betrachte als solche cap. XIV 7 —XV 4, die den Beweis für die Unentbehrlichkeit der Dämonen enthalten. Es leuchtet ein, dafs dieser Beweis mit den darauf folgenden stoischen Erörterungen ursprünglich nicht verbunden gewesen sein kann. Er gründet sich darauf, dafs zwischen die Gottheit, das *ἀθάνατον καὶ ἀπαθές*, und den Menschen, das *θνητὸν καὶ ἐμπαθές*, ein Mittelding, das *ἀθάνατον καὶ ἐμπαθές*, eben die Dämonen, treten müsse, gemäfs dem Grundgesetz der Natur, das alle unvermittelten Uebergänge verbiete. Nun hat es ja mit der Unsterblichkeit der Dämonen seine Richtigkeit; sie wird im

1) Man sehe auch den posidonischen Vergleich bei Plut. de def. orac. c. 39.

folgenden, wie wir sahen, durch stoische Argumente erwiesen. Aber wie können den Seelen, deren Freiheit von allen irdischen Beschwernissen so hoch gepriesen wird, nun eben diese *πάθη* als unterscheidendes Merkmal geliehen werden? Man erkennt auch wohl die Verlegenheit des Maximus; denn wo er das *ἐμπαθές* der Dämonen beweisen sollte (XV 7), erklärt er es dahin, nicht jeder Dämon dürfe das treiben, was ihm beliebe: und darin erkennt wohl jeder eine leere Ausflucht. Auf diesem Wege lassen ihn dann auch seine Quellen erklärlicherweise im Stich; er flüchtet sich zum Volksglauben, läſst jeden Dämon seine einstige Beschäftigung forttreiben und den Achill auf einer Insel im Pontus in Waffen tanzen und Päan singen.[1]) Das liegt weit ab von dem idealen Leben und Schweben der befreiten Seelen, das vorher so schwungvoll geschildert war.

Ebenso unstoisch wie das *ἀθάνατον καὶ ἐμπαθές* der Dämonen ist die unnahbare Höhe, in die XIV 6 die Gottheit über die Menschen gesetzt wird, so daſs, um den Verkehr zwischen beiden zu ermöglichen, Dämonen erforderlich sind. Wir kennen diesen Gedanken als echt akademisch.

Nun sind die Capitel XV 1—4 mit Peripatetischem durchsetzt. Dazu gehört die Bezeichnung des Tiers als *ἄλογον καὶ αἰσθητικόν*, der Pflanze als *ἔμψυχον καὶ ἀπαθές*.[2]) Ferner lehrt Maximus unplatonisch den Uebergang aller Elemente in einander und weist der Luft wie Aristoteles als Grundeigenschaft die Wärme, nicht mit den Stoikern die Kälte zu. Indessen sind diese Zuthaten von Maximus beigegeben, jedenfalls mit unserem Beweise nicht ursprünglich verbunden gewesen, denn wir besitzen ihn noch ohne dieselben: Chalcid. in Tim. c. 130 'cum sit divinum quidem et immortale genus animalium coeleste, sidereum, temporarium vero et occiduum passionique obnoxium, terrarum, necesse est, esse inter duo haec medietatem aliquam connectentem extimos limites, sicut in harmonia videmus (vgl. Max. p. 266. 271 f.), et in ipso mundo. Ut enim sunt in ipsis materiis me-

1) S. dazu Ettig, Acheruntica, Leipz. Stud. XIII 293, 5.

2) obwohl die schematische Classificierung der Lebewesen durch je zwei verschieden combinierte Bestimmungen dem Aristoteles selbst fremd ist. — Nach Platon wäre die Pflanze ein *ἔμψυχον καὶ ἐμπαθές*: Tim. 71 b (τῷ φυτῷ) *δόξης μὲν καὶ νοῦ μέτεστι τὸ μηδέν, αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν*. Die Stoiker schreiben der Pflanze nur eine *φύσις*, keine *ψυχή* zu, Stein, Psych. d. Stoa I 91 f.

dietates, quae interpositae totius mundi corpus continuant iugiter, suntque inter ignem et terram duae medietates, aeris et aquae, quae mediae tangunt connectuntque extimos limites: sic cum sit immortale animal et impatibile idemque rationabile quod coeleste dicitur, exsistente item alio mortali passionibusque obnoxio genere nostro: necesse est aliquod genus medium fore, quod tam coelestis quam terrenae naturae sit particeps, idque et immortale esse et obnoxium passioni. Talis porro natura daemonum est.' Hier ist nichts, was nicht altakademisch sein könnte[1]); es wird nicht vom Uebergange der vier Elemente in einander gesprochen, sondern nur von ihrer Verbindung; so wird Plat. Tim. 31 bc zwischen Feuer und Erde ein *δεσμὸς ἀμφοῖν συναγωγός* hergestellt durch Einfügung der beiden mittleren Elemente; so sagt die Epinomis, die lebenden Wesen beständen nicht aus einem, sondern *συνδέσμου χάριν* aus mehreren Stoffen (984c).

Aber xenokratisch ist der Beweis doch nicht. Wir wissen, dafs Xenokrates den Dämonen nicht eigentliche Unsterblichkeit lieh; wie die Menschen zu Dämonen werden, so erleiden auch diese *μεταβολάς*, und wir werden sehen, dafs er geradezu von einem *θάνατος δεύτερος* sprach. In jenem Beweise werden offenbar die Dämonen nicht als Menschenseelen gedacht, und Chalcidius sagt c. 135 im Gegensatze dazu ausdrücklich: plerique tamen ex Platonis magisterio daemonas putant animas corporeo munere liberatas.[2]) Wir haben also hier eine zweite Form altakademischen Dämonenglaubens, die der philippischen näher steht als der xenokratischen. Von wem jener Beweis herrührt, weifs ich nicht; aber unter den alten Akademikern werden nicht Xenokrates und Philippus allein Dämonen gelehrt haben.

Die Dämonenlehre der Neupythagoreer scheint im wesentlichen auf dem Boden der xenokratischen gestanden zu haben. Wir begegnen ihr bereits in einer unserer ältesten Quellen, in dem Bericht des Alexander Polyhistor bei Laertius Diogenes.

---

1) Die ganzen Ausführungen des Chalcidius über Dämonen (c. 128—134) schliefsen sich eng an die Epinomis an und halten sich von neuplatonischen Phantastereien fern. Natürlich kann es der Christ Chalcidius nicht unterlassen, die guten Dämonen mit den Engeln zu identificieren, c. 131 f. 230. Stoisch ist in diesen Ausführungen höchstens das Sätzchen c. 131: indiget quippe natura generis humani nimium imbecilla suffragio melioris praestantiorisque naturae.

2) S. oben S. 83.

Dort heifst es (VIII 32): *εἶναι δὲ πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων· καὶ ταύτας δαίμονάς τε καὶ ἥρωας ὀνομάζεσθαι· καὶ ὑπὸ τούτων πέμπεσθαι ἀνθρώποις τούς τ' ὀνείρους καὶ τὰ σημεῖα νόσου τε καὶ ὑγιείας*[1]), *καὶ οὐ μόνον ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ προβάτοις καὶ τοῖς ἄλλοις κτήνεσιν.*[2]) *εἰς δὲ τούτους γίνεσθαι τούς τε καθαρμοὺς καὶ ἀποτροπιασμοὺς μαντικήν τε πᾶσαν καὶ κληδόνας καὶ τὰ ὅμοια.* Platon — nicht so die Stoa — hatte gelehrt, dafs aller Verkehr zwischen Göttern und Menschen durch Dämonen vermittelt werde. Dafs wir aber hier nicht den rein platonischen, sondern den durch Xenokrates beeinflufsten Dämonenglauben vor uns haben, lehrt die besondere Hervorhebung der *καθαρμοί* und *ἀποτροπιασμοί*, denn diese Bestimmung setzt böse Dämonen voraus, denen um ihrer selbst willen, nicht als Dienern der Gottheit ein Cult gebührt. Von bösen Dämonen, die den Menschen zum Unrecht verleiten wollen, spricht der neupythagoreische Zaleukos Stob. flor. 44, 20.[3]) Bei Alexander heifsen die Dämonen *ψυχαί*. Es kann fraglich erscheinen, ob sie damit wie bei Xenokrates als Menschenseelen bestimmt werden sollen, zumal da unmittelbar vorher über das Schicksal der Seelen nach dem Tode gesprochen wird ohne Erwähnung der Dämonen: *ἐκριφθεῖσαν δ' αὐτὴν τὴν ψυχὴν ἐπὶ γῆς πλάζεσθαι ἐν τῷ αἰθέρι ὁμοίαν τῷ σώματι. τὸν δ' Ἑρμῆν ταμίαν εἶναι τῶν ψυχῶν ... καὶ ἄγεσθαι τὰς μὲν καθαρὰς ἐπὶ τὸν ὕψιστον, τὰς δ' ἀκαθάρτους μήτ' ἐκείναις πελάζεσθαι μήτ' ἀλλήλαις· δεῖσθαι δ' ἐν ἀρρήκτοις δεσμοῖς ὑπ' Ἐρινύων.* Aber offenbar hat hier Alexander zwei verschiedene Vorstellungen verschmolzen: zu dem Umherirren der Seelen in mensch-

1) Vgl. Demokrit bei Cic. div. I 57, 131 cum salubritatis tum pestilentiae signa percipi (durch die Opferschau).

2) Nach Clem. Strom. 590c liefs Demokrit seine Idole *καὶ τοῖς ἀλόγοις ζώοις* erscheinen; ebenda d wird berichtet, dafs auch Xenokrates *τὴν περὶ τοῦ θείου ἔννοιαν* selbst bei den Tieren für möglich hielt; vgl. Olympiod. in Phaed. p. 136 F. und Dio Chrysost. or. XII p. 389 R.

3) Vgl. Plut. Dio c. 2: manche halten Dämonenerscheinungen für Erzeugnisse seelischer oder geistiger Krankheit; *εἰ δὲ Δίων καὶ Βροῦτος ... οὕτως ὑπὸ φάσματος διετέθησαν ὥστε καὶ φράσαι πρὸς ἑτέρους, οὐκ οἶδα μὴ τῶν πάνυ παλαιῶν τὸν ἀτοπώτατον ἀναγκασθῶμεν προσδέχεσθαι λόγον, ὡς τὰ φαῦλα δαιμόνια καὶ βάσκανα προσφθονοῦνται τοῖς ἀγαθοῖς ἀνδράσι καὶ ταῖς πράξεσιν ἐνιστάμενα ταραχὰς καὶ φόβους ἐπάγει σείοντα καὶ σφάλλοντα τὴν ἀρετήν, ὡς μὴ διαμείναντες ἀπτῶτες ἐν τῷ καλῷ καὶ ἀκέραιοι βελτίονες ἐκείνων μοίρας μετὰ τὴν τελευτὴν τύχωσιν.* Vielleicht geht auch diese merkwürdige Vorstellung auf Xenokrates zurück.

licher Gestalt paſst nicht das weiterhin über das Schicksal des Reinen und Unreinen Gesagte.[1]) Es ist mir also wahrscheinlich, daſs die Seelen, welche *ἐπὶ τῆς γῆς πλάζονται*, Dämonen sind. Weitere gelegentliche Aeuſserungen der Neupythagoreer beweisen, daſs der Dämonenglaube bei ihnen durchaus fest stand.[2])

Die Verschmelzung des jüdischen Engelglaubens mit griechischer Dämonologie tritt uns zuerst bei Philon entgegen. Ein Anlaſs dazu, persönlich gedachte Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen einzuschieben, lag weniger im philonischen System selbst als in der Notwendigkeit, die jüdischen *ἄγγελοι*, die bestimmt als Personen auftreten, philosophisch zu erklären. Wie in so vielen anderen Fällen steht auch hier Philon im wesentlichen auf den Schultern des Posidonius. Wir haben oben bereits eine Aeuſserung Philons über die menschenfreundliche Thätigkeit der *λόγοι* mit Posidonius in Zusammenhang gebracht. Ueber die Dämonen spricht er sich an verschiedenen Stellen[3]), überall wesentlich in gleichem Sinne aus. Der Weltschöpfer, so lehrt er, wollte alle Teile der Welt mit Lebewesen erfüllen; wenn Erde, Wasser und Feuer belebt sind — *πυρίγονα ζῷα* sollen sich besonders in Makedonien finden —, so durfte umsoweniger die lebenspendende Luft leer ausgehen: wir kennen dieses Argument als stoisch. In der Luft, die sich vom Monde bis zur Erde erstreckt, schweben unsterbliche Seelen. Ein Teil von ihnen steigt in irdische Körper hinab und versinkt entweder ganz im Strom des Leiblichen oder schwingt sich allmählich wieder zur Höhe empor; andere aber, die durchaus reinen, weilen im Aether ohne Verlangen nach Irdischem, und diese sind es, die von Philosophen Dämonen, von der heiligen Schrift aber Engel genannt werden. Gott bedient sich ihrer, um mit den Menschen zu verkehren, da der Mensch den unmittelbaren Verkehr mit der Gottheit nicht zu ertragen

1) Nach Zeller III 2, 92, 1 weist der Ausdruck *ἐπὶ τὸν ὕψιστον* auf jüdisch-hellenistischen Einfluſs hin.

2) Ocellus erwähnt beiläufig, daſs wie im Himmel die Götter, auf Erden die Menschen, so *ἐν τῷ μεταρσίῳ τόπῳ* die Dämonen herrschen (III 3; ebd. IV 2 *κακοδαίμονες ἔσονται καὶ βδελυροὶ ὑπό τε θεῶν καὶ δαιμόνων καὶ ἀνθρώπων*), und ganz ebenso versetzt Ecphantus (Stob. flor. 48, 64) die Dämonen in den Luftraum unter dem Monde; nach dem Lokrer Timäus p. 105 ist den *δαίμοσι παλαμναίοις χθονίοις τε* die Verwaltung der Welt übertragen. Vgl. weiter Zeller III 2, 138 f.

3) De gigant. I 263 M. de somn. 641 ff. de plant. Noe 331. de confus. ling. 431.

vermöchte. Die bösen Engel, von denen die Schrift spricht, sind die Menschenseelen, die nicht nach Tugend und Weisheit, sondern nach irdischer Lust trachten. Directe akademische Einflüsse finden sich in dem allen nicht; die Schilderung der in der Höhe schwebenden oder herabsinkenden Seelen geht zwar in letzter Linie auf Platons Phädrus zurück und das Bild vom Strome des Irdischen hat dort (p. 248a *ὑποβρύχιαι ξυμπεριφέρονται*) seinen Ursprung; aber der Vergleich mit der ganz ähnlichen Ausführung der Phädrusstelle in Plutarchs Timarchmythus (de genio Socr. p. 591 f.), den wir im folgenden Capitel auf Posidonius zurückführen werden, lehrt, dafs auch hier Posidonius der Mittelsmann zwischen Platon und Philon gewesen ist.

Die naheliegende Gleichsetzung der *δαίμονες* mit den jüdischen *ἄγγελοι*, die wohl Philon nicht zuerst vorgenommen hat[1]), tritt in der Folgezeit häufig auf. So findet sie sich bei Nikomachos von Gerasa[2]); bei Celsus, dem Verfasser des Wahren Worts, stehen *ἄγγελοι, ἄλλοι δαίμονες, ἥρωες* neben einander[3]); Augustin[4]) berichtet, dafs 'nonnulli istorum ut ita dicam daemonicolarum, in quibus et Labeo[5]) est, eosdem perhibent ab aliis angelos dici quos ipsi daemonas nuncupant'; vor allem aber wechseln *ἄγγελοι* und *δαίμονες* in Zauberpapyris und nachchristlichen Orakeln mit einander ab.[6]) Wir haben keinen Anlafs,

1) denn vermutlich haben sie sich seine Vorgänger in der allegorischen Interpretation des A. T. nicht entgehen lassen. Es stünde auch nichts im Wege, dafs schon vorher von griechischer Seite die Dämonen gelegentlich *ἄγγελοι τῶν θεῶν* genannt worden wären; aber ich finde den Ausdruck weder vor Philon noch auch später bei nicht jüdisch beeinflufsten Schriftstellern. Hiergegen wird man sich jetzt nicht mehr auf den orphischen Hymnus fr. 238. 239 Ab. berufen wollen, in dem die *δαίμονες* v. 8 und die *ἄγγελοι* v. 10 identisch sind; zu v. 8 s. Dieterich, Jahrbb. Suppl. XVI p. 776. Wolff a. a. O. S. 222 schreibt aus schol. Theocrit. 2, 12 irrtümlich die Benennung der Hekate als *ἄγγελος* dem Sophron zu, während aus diesem nur die Bezeichnung *νερτέρων πρύτανις* citiert wird.

2) Theol. arithm. p. 43 f.

3) Orig. c. Cels. VII 68.

4) de civ. dei IX 19.

5) S. über Cornelius Labeo Buresch, Klaros S. 54 ff., und die dort citierte Litteratur. Ueber die Zeit des Labeo aber lernen wir aus seinem Worte über die Dämonen mit einiger Sicherheit nur, dafs er frühestens im ersten Jahrh. vor Christus schrieb, woran ohnedem niemand zweifelte. — Vgl. zu Labeo auch Augustin civ. dei II 11.

6) S. d. Zusammenstellung bei Buresch a. a. O. S. 59 f. Ueber Porphyrius u. a. siehe unten.

auf diesen Synkretismus näher einzugehen, da sich für die alte Form der Dämonenlehre nichts Neues daraus ergiebt. Wenn sich Apollo selbst in — echten oder unechten — Orakeln mehrfach als Dämon und *ἄγγελος* bezeichnet, so sieht man wohl, wie das mit der alten Lehre, wonach Dämonen die Orakel verwalten, zusammenhängt und wie fern ab davon es doch andererseits liegt. Daraus aber und aus den Anrufungen der Zauberpapyri lernen wir die wichtige Thatsache, dafs spätestens im 3. Jahrh. n. Chr. der Glaube an gottähnliche Wesen, die den Beruf haben, den Verkehr zwischen Gott und Mensch zu vermitteln, aus einem Lehrsatz philosophischer Schulen zum festen Bestandteil des Volksaberglaubens geworden war; freilich nur, soweit er unter jüdisch-christlichem Einflusse stand: hier hatte ihm der Engelglaube den Weg gebahnt.

Mittlerweile war der griechischen Dämonenlehre bereits in dem grofsen Kampfe zwischen Heidentum und Christentum eine bedeutende Rolle zugefallen. Die christlichen Apologien des 2. Jahrh. sind ganz durchzogen von dem Glauben an böse Dämonen. Hier treffen wir nun mit vollster Bestimmtheit die Lehre des Xenokrates wieder an, dafs die Personen der anstöfsigen Mythen nicht Götter, sondern Dämonen sind; um deswillen seien ihnen hier einige Worte gegönnt, die keinerlei Anspruch darauf erheben, den Gegenstand zu erschöpfen. Justinus Martyr nennt Satanas den Archegeten der bösen Dämonen, die ihm also mit den gefallenen Engeln der jüdischen Religion identisch sind[1]); es finden sich bei ihm auch Spuren des damit unvereinbaren griechischen Glaubens, wonach die Dämonen Seelen Verstorbener sind.[2]) Die Dämonen sind Feinde Christi und haben keinen anderen Zweck, als die Menschen von der reinen Lehre abzuwenden.[3]) Wenn nun von Zeus erzählt wird, er habe den Vater getötet, wenn von seinen und anderer Götter schimpflichen Buhlschaften berichtet wird, so hat man solche Unthaten, von Furcht und Schrecken bethört, irrtümlich auf Götter bezogen: in Wahrheit sind böse Dämonen die Uebelthäter gewesen, dieselben, die auch jetzt noch unter erlogenem Götternamen Opfer und Verehrung heischen,

1) Apol. I 28.

2) 18 *οἱ ψυχαῖς ἀποθανόντων λαμβανόμενοι καὶ ῥιπτούμενοι ἄνθρωποι, οὓς δαιμονολήπτους καὶ μαινομένους καλοῦσι πάντες.*

3) 45. 58 u. ö.

um sich die Menschheit dienstbar zu machen.[1]) Ganz ähnlich ist der Standpunkt Tatians. Er unterscheidet zwischen Dämonen, die sich *ἐπὶ τὸ καθαρώτερον* und anderen, die sich zum *ἔλαττον τῆς ὕλης* gewendet haben: das sind die von den Griechen verehrten Götter. Zeus ist ihr Anführer; unter ihnen herrscht Eifersucht und Hafs, sie treiben Ehebruch und Knabenschändung, sie fliehen und werden verwundet.[2]) Sie sterben nicht leicht, wie die Menschen, da sie keinen Leib haben; aber lebend treiben sie Werke des Todes, und Unsterblichkeit kommt ihnen nicht zu.[3]) Tatian wendet sich ausdrücklich gegen die Meinung, als seien die Dämonen Menschenseelen[4]); er verwirft auch die allegorische Ausdeutung der Mythen, denn dadurch werde die Gottheit überhaupt geleugnet.[5]) Mit dem letzteren stimmt Athenagoras überein.[6]) Er scheidet scharf zwischen bösen Engeln und Dämonen; dies sind die in der Welt umherschweifenden Seelen der 'Giganten', die von den gefallenen Engeln des Herrn gezeugt sind.[7]) Dieser engere Anschlufs an die biblische Erzählung hindert wohl, die Mythen auf die Dämonen zu übertragen; so greift er denn zum Euhemerismus. Menschen waren es, die all jene schimpflichen Thaten verübten und zu Göttern erhoben wurden; jetzt aber haben Dämonen sich an ihrer Stelle eingeschlichen und lassen sich Opfer darbringen, nach deren Blute sie lechzen.[8]) Dieselbe Auffassung teilt Minucius Felix; die vermeintlichen Götter sind längst verstorbene Menschen; jetzt herrschen in den Heiligtümern Dämonen. Sie geniefsen die Opfer und geben Orakel aller Art, sie fahren in Menschen und treiben sie zum Wahnsinn; das müssen sie selbst oft genug eingestehen, wenn Christen sie beschwören.[9]) Schliefslich bewegen sich die Ausführungen des Theophilus in gleichen Bahnen.[10])

---

1) 5. 21. 12. 14.

2) adv. Graecos 12. 8.

3) 14.

4) 16. *δαίμονες δὲ οἱ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιτάττοντες οὐκ εἰσὶν αἱ τῶν ἀνθρώπων ψυχαί. πῶς γὰρ ἂν γένοιντο δραστικοὶ καὶ μετὰ τὸ ἀποθανεῖν* u. s. w.

5) 21.

6) pro Christianis 22.

7) 24 nach Genes. 6, 4.

8) 26.

9) Octav. 20 ff., besonders 26 f.

10) ad Autol. I 9 f. II 8.

Es ist mir durchaus wahrscheinlich, daſs die Anregung zu dieser Substituierung böser Dämonen an Stelle der Götter von der griechischen Philosophie ausgegangen ist. Denn wenn wir auch nicht mehr nachweisen können, wer jene von Xenokrates erfundene Lehre weiter vertreten hat; daſs sie nach ihm unter den griechischen Philosophen Vertreter gefunden hat, lernen wir aus Dionys von Halikarnaſs. Dieser sagt nach der Erzählung von Mars und Rhea Silvia (II 47): *ὅπως μὲν οὖν χρὴ περὶ τῶν τοιῶνδε δόξης ἔχειν, πότερον καταφρονεῖν ὡς ἀνθρωπίνων ῥᾳδιουργημάτων εἰς θεοὺς ἀναφερομένων μηδὲν ἂν τοῦ θεοῦ τῆς ἀφθάρτου καὶ μακαρίας φύσεως ἀνάξιον ὑπομένοντος, ἢ καὶ ταύτας δέχεσθαι τὰς ἱστορίας, ὡς ἀνακεκραμένης τῆς ἁπάσης οὐσίας τοῦ κόσμου καὶ μεταξὺ τοῦ θείου καὶ θνητοῦ γένους τρίτης τινὸς ὑπαρχούσης φύσεως, ἣν τὸ δαιμόνων φῦλον ἐπέχει ποτὲ μὲν ἀνθρώποις ποτὲ δὲ θεοῖς ἐπιμιγνύμενον, ἐξ οὗ ὁ λόγος ἔχει τὸ μυθευόμενον ἡρώων φῦναι γένος, οὔτε καιρὸς ἐν τῷ παρόντι διασκοπεῖν, ἀρκεῖ τε ὅσα φιλοσόφοις περὶ αὐτῶν ἐλέχθη.* Dionys muſs also die Beseitigung anstöſsiger Mythen durch Substituierung von Dämonen bei Philosophen angetroffen haben, und es liegt auf der Hand, daſs er nicht etwa Xenokrates allein im Auge hat.

Wie sich das Heidentum, soweit es damals überhaupt den neuen Glauben berücksichtigte, zu dieser christlichen Auffassung der Dämonenlehre stellte, erfahren wir aus den Bruchstücken von des Celsus Wahrem Worte.[1]) Er bekämpft lebhaft die Ansicht, als gäbe es einen bösen Dämon oder Satan, der Gott entgegentrete und ihn schädige (z. B. Orig. c. C. 8, 48). Er stellt Gottes Allmacht höher als es seine christlichen Gegner thun, indem er sagt, Gott könne gar nicht geschädigt werden; vielmehr könne es ihm nur lieb sein, wenn seine Diener, die Dämonen, auf rechte Weise verehrt würden; der Mensch, der so viel von den Dämonen empfängt, hat die Pflicht, ihnen sich dankbar zu erweisen, nur soll er über ihnen, die zum Irdischen gehören, nicht das Himmlische vergessen (8, 66. 33. 4, 33 u. ö.). Die anstöſsigen Mythen wird er also auch nicht auf Dämonen übertragen, sondern einfach als erdichtet abgewiesen haben: den Vorwürfen der Christen betreffs dieser Mythen begegnet er mit gleichen Waffen, indem

1) S. über dessen Philosophie O. Heine in: Philol. Abh. M. Hertz gewidmet S. 197 ff., über Dämonen 212 f.

er auf den Anthropomorphismus der christlichen Gottesvorstellung hinweist.[1]) Betreffs der Thätigkeit der Dämonen schliefst er sich der akademischen Lehre an.

Celsus führt uns in den Kreis zurück, dem Plutarch angehört. Diesem Kreise entstammt noch eine bisher nicht berührte Schrift, die sich ausdrücklich mit der Dämonenlehre befafst: die Abhandlung des Apuleius über das Dämonium des Sokrates. Sie ist in gewissem Sinne die gründlichste Darstellung der Dämonenlehre, die wir besitzen; denn sie sucht diese Lehre in ihre Bestandteile aufzulösen, indem sie sich an ihre Hauptquelle, an Platon, eng anschliefst. Bis zum 13. Capitel giebt sie nur eine weitläufige Paraphrase der beiden bekannten Stellen aus dem Symposium und der Epinomis: die unnahbare Höhe der Gottheit, die Notwendigkeit einer Verbindung mit den Menschen durch die Dämonen, deren verschiedenartige Geschäfte, ihr luftartiger Leib, ihr 'passives', d. h. Leidenschaften zugängliches Wesen im Gegensatz zur unerschütterlichen Ruhe der Gottheit: all das liefs sich, so wie es Apuleius darstellt, ohne Interpretationskünste aus jenen Stellen herauslesen. Auch die Verteilung auf die Elemente, die Notwendigkeit, dafs die Luft belebt sei, fand sich in der Epinomis angedeutet; nur werden dem Feuer nicht wie dort die Gestirne, sondern wie bei Philon besondere Lebewesen zugewiesen, für die Apuleius das Zeugnis des Aristoteles[2]) anführt. Im Sinne des Xenokrates ist in dieser Erörterung die Behauptung, Minerva, die bei Homer dem Achill erscheint, sei ein solcher Dämon; und die Dichter hätten fälschlich den Göttern Hafs und Liebe für Menschen, überhaupt menschliche Leidenschaften zugeschrieben: das alles komme den Dämonen zu. Daran schliefst sich an, wenn c. 14 gesagt wird, manche Dämonen freuten sich an allerhand offenen oder geheimen, frohen oder traurigen Cultgebräuchen bei Tag oder Nacht; all das sei für jeden fest bestimmt, und mancher schon habe gezürnt, weil bei seiner Verehrung etwas vernachlässigt worden sei. Apuleius beruft sich hierfür auf die notitia penes cunctos promiscua, und wir brauchen für diese Dinge in der That keine besondere Quelle bei ihm anzunehmen: die uns als ursprünglich xenokratisch bekannte Lehre mag damals schon verbreitet genug gewesen sein. Er geht dann

1) S. Heine a. a. O. 206.

2) hist. an. V 552 b 10. Eine andere Verteilung der Lebewesen auf die vier Elemente bei Arist. de gen. anim. III 761 b 13 ff.

(c. 15 ff.) dazu über, die Dämonen zu classificieren: 1. Die menschliche Seele heifst noch im Körper Dämon: daher wird *εὐδαίμων* genannt, wessen Dämon gut ist. 2. sind die aus dem Körper abgeschiedenen Seelen Dämonen; von diesen sind einige, wie Amphiaraus, Mopsus, Osiris, Aesculap später zu göttlichen Ehren gelangt. 3. Ein augustius genus daemonum, zu denen Amor und Somnus gehören: sie sind nach Platon dem Menschen zur Bewachung beigegeben und beraten ihn, wenn er sie gebührend verehrt, wie dies Sokrates that. Eines Ermahners bedurfte Sokrates nicht, da er zu jeder Pflicht bereit war; nur eines Warners, den er hörte, aber wohl auch sah. — Dafs Apuleius in dieser dritten Classe dreierlei zusammenwirft, dessen ist er sich nicht bewufst. Die letzten Capitel enthalten eine Mahnung, Sokrates nachzueifern, in kynischem Diatribenstil.

Die Schrift des Apuleius ist ein im ganzen wohlgelungener Versuch, die reine Lehre Platons von den Dämonen darzustellen, und eine Benutzung bestimmter späterer Quellen ist kaum anzunehmen; die Schrift beweist uns, dafs in den Kreisen derer, die echte Platoniker sein wollten, die xenokratische Fassung der platonischen Dämonologie zur allgemein anerkannten geworden war.[1])

Wir haben schliefslich noch die Dämonenlehre des Neuplatonismus auf etwaige xenokratische Bestandteile hin zu prüfen. — Es ist ein schöner Beweis von der Geistesfreiheit Plotins, wenn er, der rings umgeben war vom crassesten Dämonenglauben der Weisen und Unweisen, sich selbst fast völlig davon loslösen konnte. Nur einmal läfst er sich ausführlicher über die Dämonen vernehmen: in seiner Erklärung des platonischen Erosmythos (enn. III 5). Wenn er hier (c. 6) sagt: *τὸ μὲν δὴ θεῶν ἀπαθὲς λέγομεν καὶ νομίζομεν γένος, δαίμοσι δὲ προστίθεμεν πάθη, ἀιδίους λέγοντες, ἐφεξῆς τοῖς θεοῖς, ἤδη πρὸς ἡμᾶς, μεταξὺ θεῶν τε καὶ τοῦ ἡμετέρου γένους*, so ist dies zwar im Wortlaut dem üblichen Dämonenglauben ganz entsprechend. Wenn wir aber vorher lesen (ebd. 4), Eros sei es, der die Begierden einpflanze, indem jede Seele ein ihr gemäfses Sehnen habe und sich einen nach Wert und Wesenheit ihrer Natur entsprechenden Dämon erzeuge; wenn es ähnlich weiterhin (ebd. 6) heifst, die Dämonen,

1) Vielleicht ist Apuleius benutzt von Marcianus Capella II 149 ff., zu dessen Erörterung im wesentlichen die Aeufserungen der Epinomis den Grundtext bilden. Natürlich hier Gleichsetzung von Dämonen und Engeln: 153 f.

welche Eroten seien, würden erzeugt, indem die Seele dem Guten und Schönen zustrebe; andere Dämonen würden durch andere Seelenkräfte erzeugt; wenn er ferner eine intelligible Materie beider Dämonen annimmt, um die 'Ansicht Vieler' zu erklären, dafs die Dämonen einen Luft- oder Feuerkörper annehmen könnten: so werden wir wohl sagen müssen, dafs Plotin im Grunde ebensowenig wie Platon an einer wirklichen Existenz von Dämonen im Sinne des Volksglaubens oder der üblichen philosophischen Lehre festhält. Danach werden wir auch die übrigen spärlichen Notizen über Dämonen bei Plotin[1]) richtig würdigen können.

Auf der reinen Höhe Plotins vermochte sich freilich seine Schule weitaus nicht zu halten. Schon sein Mitschüler Origenes wufste für den Kampf der Athener und Atlantiden in Platons Timäus keine bessere Erklärung, als dafs ein Kampf von Dämonen gemeint sei, *τῶν μὲν ἀμεινόνων τῶν δὲ χειρόνων, καὶ τῶν μὲν πλήθει τῶν δὲ δυνάμει κρειττόνων, καὶ τῶν μὲν κρατούντων τῶν δὲ κρατουμένων.*[2]) Bei Porphyrius vollends haben wir ein wüstes Gemeng von allerhand Aberglauben. Da werden den einzelnen Classen der platonischen Staatsbürger ebensoviele Classen von Dämonen gegenübergestellt, deren oberste die *ἀρχάγγελοι* sind[3]); Dämonen mit Feuerleibern sind sichtbar, solche mit Erdleibern auch betastbar; von diesen soll, als sie bei den Tuskern einst verbrannt wurden, ein Häuflein Asche übrig geblieben sein[4]); die bösen Dämonen stehen unter dem Pluton-Sarapis; sie nähern sich den Menschen in allerlei Tiergestalt und müssen von den Priestern durch Blutopfer verscheucht werden: so geht es in einem Citat aus der Schrift *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*[5]) noch lange fort.

Von dieser für die Erforschung des Volksaberglaubens, nicht aber für unsere Zwecke wichtigen Superstition sticht nun bis zu gewissem Grade wohlthuend die Erörterung in de abstinentia II cap. 37 ff. durch ihre Einfachheit ab. Porphyrius will über die religiöse Bedeutung der Tieropfer sprechen und leitet dies mit den Worten ein: *ἐμοὶ δὲ τὰ μὲν ἄλλα εὔστομα κείσθω· ἃ δ' οὖν*

1) Aufgezählt von Zeller III 2³, 570 f.

2) Proclus in Tim. 24 C p. 54 Schn.

3) Procl. ib. 47 A ff. p. 108. Vgl. in Remp. p. 150 P.

4) ib. 142 C f. p. 337.

5) Euseb. praep. ev. IV 22, 16 bei Wolff a. a. O. S. 147 ff. S. ebenda S. 225 ff. über den Dämonenglauben bei Porphyr.

τῶν Πλατωνικῶν τινες ἐδημοσίευσαν, ταῦτα ἀνεμέσητον παρατιθέντα τοῖς εὐξυνέτοις μηνύειν τὰ προκείμενα· λέγουσι δὲ ὧδε. Es wird nun zunächst die Götterlehre jener Platoniker gegeben: ein *πρῶτος θεός*, unkörperlich, unbewegt, ungeteilt, selbst sich genügend; die Weltseele (*ἡ τοῦ κόσμου ψυχή*), ausgedehnt, sich selbst und den Weltkörper bewegend, unkörperlich und *παντὸς πάθους ἀμέτοχος*; darauf die *ὁρατοὶ θεοὶ ἔκ τε ψυχῆς καὶ σώματος*, der *κόσμος* und die Gestirne; schliefslich *τὸ τῶν ἀοράτων πλῆθος*, die Dämonen. — Manche dieser Bestimmungen waren zu Porphyrs Zeit durchaus allgemein; auch Plotin spricht von einem *πρῶτος θεός*, einer Weltseele, *ὁρατοὶ θεοί*; völlig eigentümlich aber ist jener ausgeprägte Dualismus des *πρῶτος θεός* und der Weltseele. In diese Form hat, so viel ich sehe, kein nachchristliches System seine Theologie gekleidet; am nächsten kommen ihr noch die Vorstellungen des Numenius. Dagegen stimmt die Theologie des Xenokrates mit der porphyrischen durchaus, wenn man einen Teil der pythagoreisierenden Einkleidung unberücksichtigt läfst: Xenokrates stellt, wie wir sahen, *Μονάς* und *Δυάς* zuhöchst und nennt jene *Ζεύς* und *Νοῦς*, *ὅστις ἐστὶν αὐτῷ πρῶτος θεός*, die *δυάς* aber ist mit ihm *ψυχὴ τοῦ παντός· θεὸν δ' εἶναι καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἀστέρας πυρώδεις Ὀλυμπίους θεους καὶ ἑτέρους ὑποσελήνους δαίμονας ἀοράτους.* Wir werden danach erwarten, dafs auch die nun folgende Dämonologie bei Porphyr sich an Xenokrates anlehnt. — Man glaubt allgemein, heifst es, die Dämonen thäten wohl denen, die sie verehrten und rächten sich für Vernachlässigung. Das ist aber falsch; richtig folgendes. Diejenigen aus der Weltseele entstandenen Einzelseelen, die ihren Pneumaleib *κατὰ λόγον* zu beherrschen wissen, sind gute Dämonen, die einen bestimmten Teil der Welt unter dem Monde verwalten. Dazu gehören auch die von Platon erwähnten vermittelnden Dämonen. Diese können nun nie schaden. Andere Seelen aber, *ὅσαι τοῦ συνεχοῦς πνεύματος οὐ κρατοῦσιν ἀλλ' ὡς τὸ πολὺ καὶ κρατοῦνται, δι' αὐτὸ τοῦτο ἄγονται καὶ φέρονται λίαν, ὅταν αἱ τοῦ πνεύματος ὀργαί τε καὶ ἐπιθυμίαι τὴν ὁρμὴν λάβωσιν.* Das sind die *κακοεργοὶ δαίμονες*. Alle Dämonen sind für menschliche Sinne unfafsbar; aber zuweilen 'erscheinen' dem Geiste ihre Pneumagestalten; die der Guten sind *σύμμετρα*, *ἀσύμμετρα* die der Schlechten. Soweit das Pneuma körperlich ist, ist es *παθητικὸν καὶ φθαρτόν*, wenn es auch durch die Seelen auf lange Zeit zusammengehalten wird.

Die Bösen nun, von gewaltthätiger und tückischer Sinnesart, richten oft plötzliches Unheil an, das dann von den anderen bedächtig wieder gut gemacht wird. Man soll den Bösen nichts Gutes, den Guten nichts Böses zutrauen. Zum Aergsten aber, was die Bösen thun, gehört, daſs sie, die schuld sind an allem Unheil, uns dann zu Bitten und Opfern für die guten Dämonen verleiten, als seien diese erzürnt; denn sie wollen uns von der wahren Gottesverehrung abwenden und zu sich hinziehen. An allem Uebel freuen sie sich; in der Maske anderer Götter bedienen sie sich der menschlichen Leidenschaften, um Aufruhr, Krieg und Aehnliches zu erzeugen; das Schlimmste ist, daſs sie selbst über den höchsten Gott irrige Meinungen verbreiten, bei den Laien, wie bei den Philosophen, die sich dann gegenseitig beeinflussen. Man halte aber an dem Satze durchaus fest, daſs Schlechtes nur von Schlechten, Gutes nur von Guten kommen kann. Nun warnen die guten Dämonen zwar stets vor den Angriffen der bösen; aber nicht jeder versteht ihre Warnungen. Die bösen aber treiben auch allerhand Zauberei; deshalb werden sie und ihr Oberherr auch von allen Zauberkünstlern verehrt. Sie wollen Götter sein und ihr Anführer will der oberste Gott sein. Sie sind es auch, die sich vom Opferdampfe nähren; darum wird der Verständige sich hüten, sie durch Tieropfer zu sich heran zu ziehen; einer reinen Seele aber können sie nichts anhaben. Wenn nun die Gemeinden auch die bösen Dämonen durch Tieropfer beschwichtigen müssen — sie legen ja auch Wert auf äuſsere Güter und sorgen nicht für ihre Seele; wir aber wollen uns bestreben, Gott gleich zu werden und zu opfern wie es Theophrast geraten hat.

Zunächst ist nun wohl sicher, daſs die Zuspitzung des Ganzen auf eine Empfehlung unblutiger Opfer erst von Porphyr herrührt. Von der Erwähnung der Zauberei ab (cap. 41 a. a. O.) findet sich Uebereinstimmung mit dem, was in dem oben citierten Stücke aus der Orakelphilosophie gelehrt wurde; es wird nochmals der Trug der bösen Dämonen erwähnt, der doch schon vorher abgehandelt war; es wird dann unvermittelt die Behauptung angeschlossen, die Dämonen ernährten sich von Opferblut und Spenden, und die weitere Erörterung erscheint willkürlich und zusammenhangslos. Wenn aber gesagt wird, vielleicht müſsten die Gemeinden den Dämonen einen apotropäischen Cult widmen, die reinen und wahrhaft Weisen hätten das nicht nötig, so glaube

ich, dafs eben Porphyrs Autor den apotropäischen Cult auf böse Dämonen bezogen hatte, aber ohne ihn zu verwerfen. In der ganzen vorhergehenden Darlegung aber sind die Erwähnungen der Opfer sehr flüchtig und vermutlich auch erst von Porphyr eingefügt. Leider täuscht uns nun aber auch unsere Hoffnung, dafs wenigstens der Grundstock des Ganzen der unverfälschte Xenokrates sei; es zeigen sich deutlich Spuren späterer Speculation. Die Weltseele wird *τριχῇ διαστατόν* genannt; die Einzelseelen zweigen sich aus ihr ab und bestehen aus *πνεῦμα*; es wird vom *πνεῦμα συνεχές* gesprochen und Wert darauf gelegt, dafs die Seele das *πνεῦμα* zusammenhält; die Affecte werden auf eine *ὁρμή* zurückgeführt. All dies ist, wenn auch nicht durchweg reinstoisch, doch vor der Stoa nicht denkbar. Ich bemerke auch, dafs cap. 41 von der helfenden Thätigkeit der guten Dämonen ähnlich gesprochen wird, wie in den oben besprochenen stoischen Dämonenerörterungen. Aber ich glaube doch, dafs unter der zweifachen Umarbeitung die Linien der xenokratischen Lehre noch durchschimmern. Man vergleiche Xenokrates, wie wir ihn bei Plutarch gefunden haben.[1]) Schon die Einleitungsworte Plutarchs de def. orac. c. 14 *περὶ μὲν οὖν τῶν μυστικῶν, ἐν οἷς τὰς μεγίστας ἐμφάσεις καὶ διαφάσεις λαβεῖν ἔστι τῆς περὶ δαιμόνων ἀληθείας, 'εὔστομά μοι κείσθω', καθ' Ἡρόδοτον* stimmen auffallend zu den oben citierten porphyrischen. Es werden dann die *ὠμοφαγίαι καὶ διασπασμοὶ νηστεῖαί τε καὶ κοπετοί, πολλαχοῦ δὲ πάλιν αἰσχρολογίαι πρὸς ἱεροῖς* von Xenokrates bei Plutarch als *μειλίχια* böser Dämonen bezeichnet; von denselben wird gesagt, sie riefen *λοιμούς τε πόλεσι καὶ γῆς ἀφορίας . . καὶ πολέμους καὶ στάσεις* hervor; *λοιμοί* und *ἀφορίαι, στάσεις* und *πόλεμοι* werden auch bei Porphyr erwähnt. Der von Porphyr gegen die Dichter erhobene Vorwurf: *τὸ μὲν γὰρ ποιητικὸν καὶ προσεξέκαυσε τὰς ὑπολήψεις τῶν ἀνθρώπων τῷ χρῆσθαι φράσει πρὸς ἔκπληξιν καὶ γοητείαν πεποιημένῃ κήλησίν τε ἐμποιῆσαι καὶ πίστιν περὶ τῶν ἀδυνατωτάτων δυναμένῃ· δέον ἐμπέδως πεπεῖσθαι ὅτι οὔτε τὸ ἀγαθὸν βλάπτει ποτὲ οὔτε τὸ κακὸν ὠφελεῖ* — klingt doch gewifs ganz akademisch.

Wir werden also anzunehmen haben, dafs Porphyrius einen späten stoisch beeinflufsten Platoniker benutzt, der seinerseits aus

1) Porphyr schreibt bekanntlich in unserer Abhandlung den Plutarch mehrfach aus; dafs er in den besprochenen Capiteln nicht auf ihn zurückgeht, ergiebt sich wohl schon aus der Götterlehre zu Anfang.

Xenokrates geschöpft hat. Dieser Sachverhalt verbietet es, einzelne Züge der Darstellung mit Bestimmtheit für Xenokrates in Anspruch zu nehmen; wir müssen uns damit begnügen, ein weiteres Zeugnis für die nachhaltige Wirkung der xenokratischen Dämonologie gefunden zu haben.

Wir brechen hier ab. Denn soweit ich die spätere christliche und neuplatonische Dämonenlehre kenne, enthält sie von älteren Bestandteilen nichts, was uns Neues lehren könnte; die abstrusen Phantastereien beispielsweise eines Proclus näher auszuführen als dies Zeller[1]) gethan hat, liegt unserer Absicht fern.

III. Psychologie und Ethik.

Plutarch läfst am Schlusse seines Dialogs über das Gesicht im Monde den Mitunterredner Sulla erzählen, ein Fremder habe ihn auf Grund dessen, was er von den Dämonen des Kronos erfahren habe, über die wahre Natur des Mondes aufgeklärt. Folgendes ist der Inhalt dieser Lehre: Die Griechen irren, wenn sie Demeter und Persephone sich am selben Orte aufhalten lassen; jene ist Herrin der Erde, diese des Mondes. Richtig ist, dafs beide nach einander verlangen: sie umarmen sich, wenn der Mond in den Erdschatten tritt; den Hades aber kann Persephone nicht verlassen, da sie selbst Grenze des Hades ist. Zu ihr gelangen die guten Seelen, aber auch nur sie, nach dem Tode und verweilen dort bis zum zweiten Tode (c. 27). Der Mensch besteht aus drei Teilen: dem Geist (*νοῦς*), der Seele und dem Körper, und wenn man den Geist als Teil der Seele ansieht, irrt man ebenso, wie wenn man die Seele für einen Teil des Körpers hält. Den Leib giebt die Erde, die Seele der Mond, den Geist die Sonne; der erste Tod trennt Seele und Nus vom Körper, der zweite den Nus von der Seele. Jede Seele mufs, wenn sie den Körper verlassen hat, eine bestimmte Zeit zwischen Erde und Mond umherirren. Die Ungerechten werden dort gestraft; die Gerechten verweilen in der feinsten Luft, auf den Wiesen des Hades, bis sie die Flecken, die sie aus dem Körperleben her an sich tragen, abgestreift haben; dann kehren sie wie aus der Fremde

1) III 2³, 806 ff.

in die Heimat zurück und werden der Freude teilhaftig. Viele stöfst der Mond zurück, die nach ihm verlangen; einige, die bereits dort sind, stürzen sich auch wieder aus Neigung zu den unteren Dingen wie in einen Abgrund hinab. Die anderen freuen sich des Sieges, den im Leben die Vernunft über Unvernunft und Leidenschaft davongetragen hat; sie erstarken in der Mondatmosphäre und werden fest und durchsichtig, so dafs sie sich von Dünsten nähren können (c. 28). Sie erkennen zunächst das eigenartige Wesen des Mondes, der ein Mittelding ist zwischen Stern und Erde. Wie die Erde durch die Mischung von *πνεῦμα* und Feuchtigkeit weich geworden ist, so ist der Mond aus Leichtem und Schwerem gemischt, damit er das Gleichgewicht halte; überhaupt besteht die Welt aus aufwärts- und abwärtsstrebenden Stoffen und ist deshalb unbewegt. Dies hat wohl auch Xenokrates bemerkt, von Platon ausgehend. Platon nämlich läfst jedes Gestirn aus Erde und Feuer zusammengefügt sein durch die proportionalen Mittelsubstanzen; denn nichts ist ohne Erde und Licht sinnlich wahrnehmbar (Epinomis 981 c f. Tim. 31 b). Xenokrates aber läfst die Sterne und die Sonne aus Feuer und dem ersten Dichten bestehen, den Mond aus dem zweiten Dichten und der ihm eigenen Luft, die Erde aus Wasser, Feuer und dem dritten Dichten; denn weder das Dichte noch das Dünne allein sei zur Aufnahme einer Seele fähig. Der Mond ist weit gröfser als die Astrologen glauben. Er durcheilt den Erdschatten möglichst rasch, denn während er in der Dunkelheit weilt, hören die ihn bewohnenden guten Seelen nicht mehr die Harmonie des Himmels; die anderen aber, die im Schatten ihre Strafen erdulden, drängen sich zum Monde und werden durch sein finsteres Antlitz zurückgescheucht. In Wahrheit sind es Höhlungen des Mondes, die uns als Gesicht erscheinen; in der gröfsten, dem Schlund der Hekate, wird über die Dämonen, d. h. die Mondseelen, Gericht gehalten; zwei weitere kleinere dienen für die Seelen als Durchgang zum Himmel und zur Erde (c. 29). Die Dämonen aber weilen nicht immer auf dem Monde, sondern steigen herab, um die Orakel zu verwalten, an den Mysterien teilzunehmen, Unrecht zu strafen und in der Schlacht und auf dem Meere zu helfen; lassen sie sich dabei von Zorn, Gunst oder Neid zu Unrecht hinreifsen, so werden sie bestraft, indem sie wieder in irdische Leiber herabsteigen müssen. Zu den Besseren gehören die Diener des Kronos, die idäischen Daktylen, die Korybanten,

die Trophoniaden und unzählige andere, die noch verehrt und angebetet werden; einige aber verlieren ihre Kraft, wenn sie an einen anderen Ort gelangen. Das geschieht früher oder später, wenn der Nus sich, nach der Sonne verlangend, von der Seele trennt. Diese bleibt dann auf dem Monde zurück und heifst mit Recht εἴδωλον, da sie das Bild des Leibes bewahrt; denn die Seele wird geformt vom Nus und formt sich selbst gleich den Körper. Sie löst sich nun in den Mond auf, und zwar rasch, wenn sie verständig und frei von Leidenschaften ist; andere verweilen noch lange, teils im Schlaf wie Endymion, teils verlangen sie nach erneutem Erdenleben. Solche Seelen, die ohne Nus in Körper hinabstiegen, waren die des Tityos und Typhon. — Atropos waltet über die Sonne und giebt den Nus, den Beginn des Werdens; Klotho mischt und verbindet Nus und Seele beim Monde; Lachesis herrscht auf der am meisten dem Zufall ausgesetzten Erde, die den Leib giebt. Das Unbeseelte ist unfrei und lediglich passiv; der Nus ist leidenschaftslos und selbstherrlich; die Seele ist ein Mittelding zwischen beiden, wie der Mond zwischen Erde und Sonne (c. 30).

So diese höchst eigentümliche, höchst phantastische Lehre von den letzten Dingen.

Bei näherer Betrachtung erkennt man, dafs der Mythus nicht einheitlichen Ursprungs ist; er enthält Widersprüche, die man sehr wohl dem Compilator zutrauen darf, nicht aber dem Autor, dem die Gedanken, denen er durch den Mythus Ausdruck verleihen will, klar vor der Seele stehen. C. 27 extr. heifst es, nur reine Seelen gelangten auf den Mond; dem entsprechend c. 28, der Mond stofse viele zurück, die nach ihm verlangen; selbst die Guten müssen erst in der Luft geläutert werden, ehe sie in die Seligkeit eingehen. Ebenso sind in c. 29 nur die guten Seelen Bewohner des Mondes. Ganz anders c. 30 in.: hier wird von Dämonen, also Mondbewohnern gesprochen, die sich von Leidenschaften aller Art zu Unrecht hinreifsen lassen und dafür gestraft werden, und auch nach der Trennung vom Nus sind einige Seelen noch in Irrtum und Leidenschaft befangen. — Am Schlufs von c. 28 hören wir, die befreiten Seelen erstarkten in der Luft des Mondes und würden fest und durchsichtig; davon, dafs der Nus zu ihrer Erhaltung beiträgt, wird nichts gesagt, und doch schwinden nach c. 30 die vom Nus getrennten Seelen allmählich hin. — Die Wesensverschiedenheit von νοῦς und ψυχή, die c. 28 zu An-

fang so stark betont wird, tritt im Folgenden ganz zurück, um erst c. 30 wieder zu erscheinen; im zweiten Teil von c. 28 und in c. 29 wird ψυχή durchweg von der ganzen Seele gebraucht, ja es wird vom ἄλογον καὶ παθητικὸν τῆς ψυχῆς gesprochen, wofür man nach der kurz vorher eingeschärften Lehre entschieden ἡ ἄλογος καὶ παθητικὴ ψυχή erwarten müfste. — Nach c. 29 durcheilt der Mond den Erdschatten, τὸν σκοτώδη τόπον, der offenbar als Ort des Schreckens gedacht ist, möglichst rasch, in c. 27 verlangen Mond und Erde, Kore und Demeter, nach einander und wenn der Mond in den Erdschatten tritt, so bedeutet das die ersehnte Vereinigung von Mutter und Tochter. — All das sind Widersprüche, die durch die Freiheit des Mythus sich nicht entschuldigen lassen. Aus der im Uebrigen streng einheitlichen Darstellung ist der zweite Teil von c. 28 von πᾶσαν ψυχήν ab und c. 29 auszuscheiden; die Bemerkung am Schlufs von c. 27 ist eingefügt, um diese Interpolation vorzubereiten. Die Erörterungen über den Mond hängen zwar mit den übrigen Teilen dieser Partie nicht zusammen; aber es ist höchst wahrscheinlich, dafs auch sie zum Hauptteile des Ganzen nicht gehören; offenbar nämlich ist der Mythus nicht um des Mondes, sondern um der Seelenlehre willen vom Autor gedichtet; der Mond wurde darin erwähnt und so fand ihn Plutarch für seine Absicht brauchbar, die vorliegende physikalische Abhandlung eindrucksvoll abzuschliefsen. Aber er mufste dazu das über den Mond Gesagte erweitern und that das sehr ungeschickt; denn er legt, offenbar seinem Autor folgend, den ganzen Mythus den Dämonen des Kronos in den Mund, schreibt diesen aber hervorragende litterarische Bildung zu, indem er sie Platon und Xenokrates citieren läfst; und um eine Ueberleitung zu dem Gesicht im Monde zu finden, das unbedingt erwähnt werden mufste, wiederholt er c. 29, was er schon c. 28 von der abschreckenden Wirkung des Mondes sagte.

Um völlige Klarheit zu gewinnen, dürfen wir uns nicht damit begnügen, den Autor des Hauptteiles festzustellen, der uns freilich in erster Linie angeht. Verweilen wir zunächst noch bei den eingeschobenen Partien. Ganz zweifellos ist hier Plutarchs Quelle, die wir als seine zweite bezeichnen wollen, stoisch — darauf führt schon τόνος und ἀναθυμίασις —, höchst wahrscheinlich ist es Posidonius. Der Schlufs lautet: περὶ δὲ τὴν ψυχὴν ἄνω κουφιζομένην, ὥσπερ ἐνταῦθα, τῷ περὶ τὴν σελήνην

αἰθέρι [*καὶ*] *τόνον ἀφ' αὐτοῦ* [l. *ἀπ' αὐτοῦ*] *καὶ δύναμιν, οἷον τὰ στομούμενα βαφὴν ἴσχουσι· τὸ γὰρ ἀραιὸν ἔτι καὶ διακεχυμένον ῥώννυται καὶ γίνεται σταθερὸν καὶ διαυγές, ὥστε ὑπὸ τῆς τυχούσης ἀναθυμιάσεως τρέφεσθαι*[1]*· καὶ καλῶς Ἡράκλειτος εἶπεν, ὅτι αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' Ἅιδην.*[2]) Daneben halte man die bereits mehrfach berührte posidonische Stelle bei Sext. adv. math. IX 71 ff.: *καὶ γὰρ οὐδὲ τὰς ψυχὰς ἔνεστιν ὑπονοῆσαι κάτω φερομένας· λεπτομερεῖς γὰρ οὖσαι καὶ οὐχ ἧττον πυρώδεις ἢ πνευματώδεις εἰς τοὺς ἄνω μᾶλλον τόπους κουφοφοροῦσιν ... ἔκσκηνοι γοῦν* [*ἡλίου*][3]) *γενόμεναι τὸν ὑπὸ σελήνην οἰκοῦσι τόπον, ἐνθάδε τε διὰ τὴν εἰλικρίνειαν τοῦ ἀέρος πλείονα πρὸς διαμονὴν λαμβάνουσι χρόνον, τροφῇ τε χρῶνται οἰκείᾳ τῇ ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσει ὡς καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα, τὸ διαλῦσόν τε αὐτὰς ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις οὐκ ἔχουσιν.*[4]) Die Anschauung, dafs die Seelen, ehe sie in die Schaar der Seligen eintreten, erst unter dem Monde verweilen müssen, um sich von den *μιασμοί* des Körpers zu reinigen, finden wir wieder bei Seneca consol. ad Marc. c. 25 'integer ille (animus) nihilque in terris relinquens fugit et totus excessit pau-

1) Allerdings spricht auch Platon Phäd. 84a von einem *τρέφεσθαι* der Seele, aber *ὑπὸ τοῦ ἀληθοῦς καὶ τοῦ θείου καὶ τοῦ ἀδοξάστου*. Die materialistische Ansicht, dafs sich die Seele von Ausdünstungen ernähre, konnte kein Platoniker, am wenigsten Xenokrates vertreten, der gerade die Unkörperlichkeit der Seele daraus bewies, dafs sie durch *μαθήματα*, nicht durch Körperliches ernährt werde, Nemes. de nat. hom. c. 30. Beiläufig bemerkt, darf man aus diesem Nachweis nicht mit Dümmler, Akad. 278, schliefsen, dafs schon Antisthenes die Seele für körperlich hielt; denn auch Platon erwähnt diese materialistische Ansicht, denkt aber dabei offenbar an Heraklit und Diogenes, Phäd. 96b, Legg. X 898e.

2) Auch dies werthvolle Fragment verdanken wir den Dämonen des Kronos.

3) Hirzel, Unters. II 144 Anm., zweifelt, ob *ἡλίου* zu streichen oder etwa *ἐνίαι* zu schreiben sei; Bonhöffer, Epikt. 57, denkt an *τοῦ βίου*. Ich ziehe vor, *ἡλίου* als Interpolation eines Mannes zu betrachten, der das *ἔκσκηνοι* nicht verstand.

4) Vgl. auch Cic. Tusc. I 19, 43, dazu Corssen a. a. O. 45f. Hirzel, Unters. III 355ff. (s. bes. 357, 1) leitet zwar diesen Abschnitt aus akademischer Quelle her und verweist auf Platon Phäd. 81a. 84af; aber die grofse Uebereinstimmung mit Sextus, insbesondere der Zusatz zu aletur et sustentabitur: 'isdem rebus quibus astra sustentantur et aluntur' macht es unzweifelhaft, dafs selbst, wenn hier Philon zu Grunde liegt — was ich nicht glaube, hier aber nicht widerlegen kann —, er sich nicht unmittelbar an Platon, sondern an Posidonius anschlofs. — Vgl. auch die oben besprochene Maximusstelle.

lumque supra nos commoratus dum expurgatur et inhaerentia vitia situmque omnem mortalis aevi excutit, deinde ad excelsa sublatus inter felices currit animas', und an bekannte Ausdrücke Senecas erinnert es auch, wenn bei Plutarch die Seele wie aus der Fremde in die Heimat zurückkehrt.

Aber noch sind wir nicht sicher, ob Plutarch die Züge, die wir aus Sextus und Seneca nicht belegen können, ebenfalls aus der zweiten Quelle schöpfte und nicht etwa aus der Hauptquelle einfügte. Um dies festzustellen, müssen wir den Mythus in Plutarchs Schrift de genio Socratis (c. 22) betrachten.[1]) Sein Inhalt ist kurz folgender. Timarch geht, um die Wahrheit über das Dämonium des Sokrates zu hören, in die Höhle des Trophonius, kehrt nach zwei Nächten und einem Tage zurück und berichtet, was er erlebt hat (c. 21). Er kommt zunächst in tiefe Finsternis und liegt lange ungewifs, ob er wache oder träume. Es scheint ihm, als trennten sich die Nähte des Schädels und liefsen die Seele hinaustreten. Diese kommt in helle und klare Luft, atmet auf und wird gröfser. Er sieht über sich feurige Inseln, die in wechselnden Farben glänzen, von verschiedener Gröfse, aber alle kreisrund, im Aether schwimmen und durch ihre Bewegungen Harmonien hervorbringen.[2]) Ein Meer umgiebt sie,

1) Dafs Xenokrates in dieser Schrift unmittelbar benutzt sei, behauptet Dümmler, Akad. 207. An denselben denkt für die Dämonenlehre des Mythus Schömann, Opusc. I 372. Einen Platoniker, ungewifs welchen, statuiert als Quelle Ettig, Acheruntica 330, 6. 333. — Auf Xenokrates scheint Dümmler a. a. O. auch den dritten eschatologischen Mythus Plutarchs, die Erzählung des Thespesios in de sera numinis vindicta, zurückführen zu wollen. Mir bietet sich zur Ermittelung der Quelle kein sicherer Anhalt, und ich halte es für möglich, dafs Plutarch selbst aus allerhand Reminiscenzen die Schilderung der Unterwelt und ihrer Strafen zusammengestellt hat. Manches erinnert an den Timarchmythus, so besonders die Anschauung, dafs ein Teil der Seele gleichsam als Anker im Körper zurückbleibt, während der νοῦς umherschweift (564 c. 566 d); anderes lehnt sich eng an die platonischen Mythen an, s. Ettigs Nachweise p. 322—325. Viele andere Einzelheiten, die Plutarch vermutlich nicht selbst erfunden hat, vermag ich nicht auf ihre Quelle zurückzuführen. — Auch in den übrigen Teilen von de sera num. vind. finde ich keine Anzeichen dafür, dafs Plutarch einer bestimmten Quelle vornehmlich gefolgt wäre, abgesehen von c. 9—11, die von der übrigen ziemlich trivialen Erörterung sich erfreulich abheben und in aristonischem Diatribenstil gehalten sind.

2) Im Folgenden ist der Text so verderbt und lückenhaft, dafs ich das über die Bewegungen dieser Inseln weiterhin Gesagte nicht völlig verstehe.

von mannigfacher Färbung; es nimmt in sich zwei Feuerströme auf. Er blickt abwärts und sieht einen rundausgeschnittenen Abgrund, der von wild bewegter Dunkelheit erfüllt ist: von dort ertönt Klagen und Jammern von Menschen und Tieren. Eine Stimme fragt, was er wissen wolle und erwidert auf seine Antwort: 'alles', er könne nur das Reich der Persephone sehen, eines der vier von der Styx, dem Weg zum Hades, abgegrenzten. Vier Wurzeln des Alls giebt es: Leben, Bewegung, Entstehung, Untergang. Die erste mit der zweiten verknüpft die Monas im Unsichtbaren, die zweite der dritten der Nus auf der Sonne, die dritte der vierten die Physis auf dem Monde; die drei Parzen bewachen die drei Verbindungen. Die anderen Inseln haben Götter inne, der Mond aber gehört den irdischen Dämonen und ragt nur wenig aus der Styx hervor. Die Seelen fürchten die Styx, denn der Hades reifst viele hinab. Andere zieht der Mond herauf[1]), nur nicht die Unreinen; diese dürfen ihm nicht nahen, sondern müssen unter Wehklagen zu neuer Geburt hinabsteigen. Timarch sieht um den Abgrund sich viele Sterne bewegen, andere hinabtauchen, wieder andere sich aufwärts schwingen. Das, so wird er von der Stimme belehrt, sind die Dämonen. Es ist nämlich keine Seele ohne Vernunft; vernunftlos ist sie nur, soweit sie in das Fleischliche untertaucht. Dies thun die einen ganz, den anderen bleibt ein Teil der Seele frei vom Körper auf dem Scheitel schweben, und dieser Teil ist der *νοῦς* und der wirkliche Dämon des Menschen, das in den Körper Versunkene die *ψυχή*. Die verlöschenden Sterne sind Seelen, die ganz im Körper untergehen; die auftauchenden, die wie einen dunkeln Nebel von sich abschütteln, sind Seelen, die nach dem Tode den Körper verlassen; die oben schwimmenden sind Dämonen der verständigen Menschen. Die Sterne mit gleichmäfsiger und ruhiger Bewegung bedeuten Seelen, deren vernunftloser Teil nicht zu stark ist; andere schwenken regellos auf und nieder, die sich vom Nus nicht gern und leicht lenken lassen. Zu jenen gehören Seher und Wahrsager, wie der Klazomenier Hermodoros, dessen Leib, wie erzählt wird, verbrannte, während die Seele getrennt von ihm umherschweifte: in Wahrheit hatte die Seele den Dämon sein Band lockern und frei umhergehen lassen. Seine Mörder büfsen

1) *αἷς εἰς καιρὸν ἡ τῆς γενέσεως τελευτὴ ἐνέπεσε*, wie p. 593d *αἱ ἀπηλλαγμέναι γενέσεως ψυχαί*. Bernardakis hat ohne Not Reiskes Conjectur *εἰς καιρὸν τῆς γενέσεως ἡ τελευτή* aufgenommen und *συνέπεσε* geschrieben.

noch jetzt im Tartaros. Als Timarch sich erkundigen will, wer zu ihm spreche, fühlt er sein Haupt zusammengeprefst und erwacht am Eingang der Höhle.

Es ist klar, dafs der Dichter dieses Mythus die Anregung aus den eschatologischen Mythen Platons schöpfte. Die luftumflossenen Inseln fand er im Phädo p. 111a; die abwärts trachtenden Seelen erinnern an Phädrus p. 248; dem brüllenden Schlund aus Rep. 615e entspricht das Brüllen des Mondes bei Plutarch. Vor allem aber weist der Mythus nahe Verwandtschaft mit den von uns ausgeschiedenen Partien in de facie lunae auf. Hier triumphieren die Seelen, *ὅτι τῆς ψυχῆς τὸ ἄλογον καὶ τὸ παθητικὸν εὐήνιον τῷ λόγῳ καὶ κεκοσμημένον παρέσχοντο*: eben das ist es, was nach dem Timarchmythus der Mensch anstreben soll. Das in beiden Mythen über die Mondfinsternisse Gesagte deckt sich fast vollständig. Auch abgesehen von diesen Parallelen scheint mir manches darauf zu führen, dafs dem Timarchmythus im wesentlichen posidonische Gedanken zu Grunde liegen. Es ist ohne weiteres klar, dafs die hier vorgetragene Psychologie und die eng damit verbundene Ethik die des Posidonius ist. Ich führe nur eine Hauptstelle an, Galen Hipp. et Plat. V 6, 469: *τὸ δὲ τῶν παθῶν αἴτιον, τουτέστι τῆς ἀνομολογίας καὶ τοῦ κακοδαίμονος βίου, το μὴ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι, τῷ δὲ χείρονι καὶ ζωώδει ποτὲ συνεγκλίνοντας φέρεσθαι. οἱ δὲ τοῦτο παριδόντες οὔτε ἐν τούτοις βελτιοῦσι τὴν αἰτίαν τῶν παθῶν, οὔτ' ἐν τοῖς περὶ τῆς εὐδαιμονίας καὶ ὁμολογίας ὀρθοδοξοῦσιν· οὐ γὰρ βλέπουσιν ὅτι πρῶτόν ἐστιν ἐν αὐτῇ τὸ κατὰ μηδὲν ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀλόγου τε καὶ κακοδαίμονος καὶ ἀθέου τῆς ψυχῆς.* Dazu vergleiche man die Quintessenz des plutarchischen Mythus (592ab): *τοὺς μὲν εὐθεῖαν καὶ τεταγμένην κίνησιν ἔχοντας εὐηνίοις ψυχαῖς χρῆσθαι διὰ τροφὴν καὶ παίδευσιν ἀστείαν, οὐκ ἄγαν σκληρον καὶ ἄγριον παρεχομέναις τὸ ἄλογον· τοὺς δ' ἄνω καὶ κάτω πολλάκις ἀνωμάλως καὶ τεταραγμένως ἐγκλίνοντας ... δυσπειθέσι καὶ ἀναγώγοις δι' ἀπαιδευσίαν ζυγομαχεῖν ἤθεσι.* Das *λογικόν* oder der *νοῦς* ist auch hier der Dämon des Menschen.[1]) An die völlige Unterordnung des *ἄλογον*

1) Die Vermutung Hirzels, Unters. II Exk. III (vgl. auch Apelt, Beiträge S. 327), dafs Posidonius das *λογιστικόν* in den Kopf verlegt habe, wird durch unseren Mythus gestützt. Trotzdem mag Posidonius, wie Galen angiebt und wie auch aus unserem Mythus zu schliefsen wäre, an der *μία*

knüpfte Posidonius auch die mantische Kraft der Seele, wie wir bereits oben sahen; wie Plutarch nach Posidonius def. orac. p. 432c sagt, der beste Seher sei der *ἔμφρων ἀνὴρ καὶ τῷ νοῦν ἔχοντι τῆς ψυχῆς καὶ μετ' εἰκότος ἡγουμένῳ καθ' ὁδὸν ἑπόμενος*, so heifst es an unserer Stelle (592c) *ἐκ δὲ τῶν εὐηνίων ἐκείνων καὶ κατηκόων εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς καὶ γενέσεως τοῦ οἰκείου δαίμονος καὶ τὸ μαντικόν ἐστι καὶ θεοκλυτούμενον γένος*. Mit der Erzählung von dem umherschweifenden Geiste des Hermodor halte man zusammen Cicero de div. I 50, 114 'ergo et ii, quorum animi spretis corporibus evolant atque excurrunt foras, ardore aliquo inflammati atque incitati cernunt illa profecto, quae vaticinantes pronuntiant'[1]), und was ebd. 51, 115 von den Traumvorahnungen gesagt wird: 'viget animus in somnis liber a sensibus omnique impeditione curarum iacente et mortuo paene corpore'[2]); vgl. auch Plut. def. orac. 432d (*τὸ μαντικὸν*) *ἅπτεται τοῦ μέλλοντος, ὅταν ἐκστῇ μάλιστα τοῦ παρόντος* (Posidonius nach Plat. Tim. 71e).[3]) Die Kraft des vom Körper möglichst unabhängigen Geistes ist geradezu ein Lieblingsgedanke des Posidonius: derselbe Gedanke wird hier durch die mythische Lehre ausgedrückt, dafs der *δαίμων* des Menschen gar nicht im Körper sei, sondern über ihm schwebe. Diese Uebereinstimmungen sind wohl zahlreich und gewichtig genug, um unsere Vermutung zu rechtfertigen.[4])

οὐσία der Seele festgehalten und, wo er sich genau ausdrückte, von *δυνάμεις*, nicht von *μέρη* der Seele gesprochen haben; nur gegen ihn kann sich Plutarchs Vorwurf richten (*Εἰ μέρος τὸ παθητικόν* etc., vol. V p. 5 Dübner): *ὅσοι δ' αὖ δύναμιν* (sc. *λέγουσι τὴν παθητικὴν ψυχήν*), *πρῶτον μὲν ἄτοπον ὅτι τῷ τόπῳ διαχωρίζουσιν αὐτὴν ἀπὸ τῆς ἀντιδιαιρουμένης αὐτῇ δυνάμεως τῆς λογικῆς*.

1) Vgl. Somn. Scip. am Schlufs: animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit ... si iam tum, cum erit inclusus in corpore, eminebit foras et ea, quae extra erunt, contemplans quam maxime se a corpore abstrahet. Ich glaube mit Corssen, dafs auch hier Posidonius zu Grunde liegt.

2) Vgl. auch die oben S. 103 aus Cicero angeführten Stellen.

3) Es verdient wohl auch Erwähnung, dafs Tertullian, der de an. 44 die von Plutarch berichtete Geschichte von Hermotimus erzählt, unmittelbar vorher über die Kraft der vom Körper freien Seele sich ganz ähnlich äufsert wie Posidonius bei Cicero a. a. O.

4) Doch will ich ein gewichtiges Bedenken nicht verschweigen, das ich nicht zu beseitigen vermag: die Anführung von *Μονάς*, *Νοῦς* und *Φύσις* als der drei Principien, die das Leben mit der Bewegung, die Bewegung mit dem Werden, das Werden mit dem Vergehen verknüpfen. Dem Posidonius diese Trias zuzutrauen, wird man nicht geneigt sein; seine Scheidung

In de facie lunae hören wir, dafs einzelne Seelen aus Freude am irdischen Leden wie in einen Abgrund wieder hinabsteigen. Fand Plutarch dies in seiner zweiten Quelle? Der Seelenwanderungsglaube begegnete uns bereits in der Theanorrede; wir treffen ihn wenn auch in etwas veränderter Fassung wieder im Timarchmythus: p. 591 c heifst es von den unreinen Seelen *θρηνοῦσαι τὸν ἑαυτῶν πότμον ἀποσφαλλόμεναι (τῆς σελήνης) φέρονται κάτω ἐπ' ἄλλην γένεσιν.*[1]) Ausgeschlossen ist bei diesem Zusammentreffen jedenfalls die Annahme, dafs wir es mit Zusätzen Plutarchs zu thun haben. Aber dürfen wir Posidonius die Lehre von der Palingenesie zutrauen? Ihm jedenfalls unter den Stoikern zumeist; aber überhaupt irgend einem Stoiker?

Bekanntlich wird jene Lehre Stoikern nur von späten, nicht unbedingt zuverlässigen Zeugen zugeschrieben: Hippol. phil. 21 (Dox. 571, 18), Epiphan. prooem. I (587, 19) und II (588, 8), Galen hist. phil. 24 (614, 10). Man hat diese Angaben aus einem Mifsverständnis der Lehre von der Welterneuerung[2]) oder des von der Seele ausgesagten *σῶμα διὰ σώματος χωρεῖ*[3]) erklärt. Indessen scheint mir doch namentlich die Nachricht Galens zu bestimmt und ausführlich, und zugleich zu eigenartig, als dafs wir berechtigt wären, sie aus einem einfachen Versehen herzuleiten.[4]) Er spricht a. a. O. von der Eschatologie Platons und

von *Ζεύς*, *Φύσις* und *Εἱμαρμένη* (Aet. I 28, 5, Dox. 324) bietet doch nur ein höchst unzureichendes Analogon. Von Platonikern wüfste ich nur Speusipp, der das *ἕν* nicht mit dem *νοῦς* identificierte; aber er setzte auch das *ἕν* nicht als bewegende Ursache. Dagegen ist es bekanntlich Plotins Lehre, dafs das *ἕν* über dem *νοῦς* stehe. Ueber den Zusammenhang des Posidonius mit der pythagorisierenden Richtung des Platonismus sind wir leider noch wenig aufgeklärt, so dafs ich, namentlich im Mythus, Monas und Nus nicht mit Zuversicht dem Posidonius absprechen möchte; zudem mufs man immer mit der Gewohnheit Plutarchs rechnen, seine Vorlage mit fremden Zuthaten zu versetzen.

1) Daraus, dafs Plutarch das hier über die Mondfinsternis Gesagte in de facie einführte, erklärt es sich, was sonst gar nicht verständlich ist, warum hier die Seelen gerade im Erdschatten dem Monde sich nahen: denn in de gen. Socr. ist der Erdschatten die Styx, die jene Seelen in den Hades hinabführt.

2) Zeller III 1, 155, 1. Stein I 150. Bonhöffer, Epiktet 154.

3) Diels, Dox. 175, der indessen in den Anmerkungen zu den citierten Stellen seine Zweifel aufgiebt.

4) Bonhöffer, der a. a. O. die ausführlichste Darstellung der stoischen Eschatologie giebt, berücksichtigt diese Stelle überhaupt nicht.

fährt fort: *Στωικοὶ δὲ τούτων οὐδὲν προσίενται, ἀλλ' ἐπειδὰν ἀποχωρισθῶσι τῶν σωμάτων φασὶ τὰς ἀκρατεστέρας καὶ τῶν ἡδέων ἐπιθυμητικὰς αὖθις ἐφιεμένας τῶν διὰ τῶν σωμάτων ἡδονῶν προσγιγνομένων ἐγκαταδύεσθαι πάλιν τοῖς σώμασιν ἐξ ἀρχῆς καὶ μηδέποτε παύεσθαι τούτοις περιπιπτούσας, ἕως ἂν παιδεύσεως τῆς προσηκούσης τύχωσι καὶ τῶν καλῶν εἰς γνῶσιν ἀφικόμεναι χρηστὸν ἕλωνται βίον καὶ μετὰ τὴν διάλυσιν καὶ τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ σώματος καθ' αὑτὰς διαφανεῖς* [*σπουδαίων*] *διαμένωσιν ἰδέας μετελθοῦσαι τὰς ἀγαθὰς καὶ μετὰ ταῦτα διὰ παντὸς συνοῦσαι ταῖς πάλιν οὕτω διακειμέναις.*[1]) Dazu hat schon Usener die oben erwähnte Senecastelle (consol. ad Marc. 25) herangezogen; man vergleiche nun die Schilderungen Plutarchs, die uns beschäftigt haben. Endlich gehört hierher auch der Satz bei Plutarch de def. orac. c. 10 extr.: *ἕτεροι δὲ μεταβολὴν τοῖς τε σώμασιν ὁμοίως ποιοῦσι καὶ ταῖς ψυχαῖς· ὥσπερ γὰρ ἐκ γῆς ὕδωρ ἐκ δ' ὕδατος ἀὴρ ἐκ δ' ἀέρος πῦρ γεννώμενον ὁρᾶται, τῆς οὐσίας ἄνω φερομένης· οὕτω ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας, ἐκ δ' ἡρώων εἰς δαίμονας αἱ βελτίονες ψυχαὶ τὴν μεταβολὴν λαμβάνουσιν· ἐκ δὲ δαιμόνων ὀλίγαι μὲν ἐν χρόνῳ πολλῷ δι' ἀρετῆς καθαρθεῖσαι παντάπασι θειότητος μετέσχον· ἐνίαις δὲ συμβαίνει μὴ κρατεῖν ἑαυτῶν* [Galen: *τὰς ἀκρατεστέρας*], *ἀλλ' ἐφιεμέναις καὶ ἐνδυομέναις πάλιν σώμασι θνητοῖς ἀλαμπῆ καὶ ἀμυδρὰν ζωὴν ὥσπερ ἀναθυμίασιν ἴσχειν.* Hier ist stoisch der Uebergang der vier Elemente in einander und die *ἀναθυμίασις*, die Plutarch schwerlich selbst zugesetzt hat. Die Lehre, daſs einige Auserwählte, wie Dionys, Asclepius, zu Göttern werden, ist posidonisch.[2]) Alle diese Stellen stützen sich gegenseitig,

---

1) Bei der Weitschweifigkeit des Berichts halte ich es nicht für unbedingt nötig, die Worte *ἐφιεμένας — ἡδονῶν* oder *καὶ μετὰ ταῦτα* zu streichen. — *διαφανεῖς* wird vielleicht durch das *διαυγές* Plutarchs geschützt. — *σπουδαίων* wohl Glossem zu den letzten Worten. — *διαμένωσιν*: *δεομένων* codd., *διαμένειν* Diels, der vor *καὶ μετὰ τὴν διάλυσιν* interpungiert. — *μετελθοῦσαι*: *μετελθούσας* codd. — *συνοῦσαι* etc. nach Usener (bei Diels); cod. A *οὔσας τὰς πάλιν οὕτω διακειμένας.* Im Uebrigen s. Diels z. St.

2) S. Wendland, Archiv f. G. d. Ph. I 202. Die Heroen behandelte Posidonius gemeinsam mit den Dämonen in fünf Büchern; vermutlich gilt von ihnen, nicht, wie es nach Plutarchs Excerpt scheint, von den Dämonen das Hinabsteigen in menschliche Leiber. — Den Vergleich mit den vier Elementen hat Posidonius, wenn wir oben (S. 110) mit unserer Vermutung Recht hatten, von Akademikern entlehnt, die aber, wie wir sahen, dabei nicht vom Uebergang der Elemente in einander sprachen. — Endlich darf

und wir werden nicht mehr zweifeln können, dafs Posidonius wirklich die Seelenwanderung gelehrt hat.[1]) Und dies kann uns nicht sehr verwundern, da er ja auch, stoischer Lehre stracks entgegen, die Präexistenz der Seele annahm.[2])

Es fragt sich weiter, ob bei Plutarch de facie auch die Angabe, dafs die Ungerechten nach dem Tode zwischen Mond und Erde bestraft werden, aus der zweiten Quelle stammt. Posidonius hat offenbar an eine besondere Bestrafung der sündigen Seelen nach dem Tode nicht geglaubt. Er liefs die unreinen Seelen

---

man auch wohl hierherziehen Philo de somn. I p. 641 f. M.: *τῶν ψυχῶν αἱ μὲν κατίασιν ἐνδεθησόμεναι σώμασι θνητοῖς, ὅσαι προσγειόταται καὶ φιλοσώματοι· αἱ δὲ ἀνέρχονται, διακριθεῖσαι πάλιν κατὰ τοὺς ὑπὸ φύσεως ορισθέντας ὁρισμους καὶ χρόνους· τούτων αἱ μὲν τὰ σύντροφα καὶ συνήθη τοῦ θνητοῦ βίου ποθοῦσαι παλινδρομοῦσιν αὖθις, αἱ δὲ πολλὴν φλυαρίαν αὐτοῦ καταγνοῦσαι δεσμωτήριον μὲν καὶ τύμβον ἐκάλεσαν τὸ σῶμα, φυγοῦσαι δὲ ὥσπερ ἐξ εἱρκτῆς ἢ μνήματος, ἄνω κούφοις πτεροῖς πρὸς αἰθέρα ἐξαρθεῖσαι μετεωροπολοῦσι τὸν αἰῶνα.* Dafs Philon im unmittelbar vorhergehenden Beweise für das Bewohntsein der Luft und in der folgenden Schilderung der helfenden Thätigkeit der *λόγοι* (p. 643) stoischen Spuren folgt, haben wir oben S. 106. 112 gesehen.

1) Die Stellen stimmen nicht in allen Einzelheiten mit einander überein, wie ich nicht näher darzulegen brauche. Das darf uns aber am gemeinsamen Ursprunge nicht irre machen, denn Posidonius wird ebensowenig wie Platon Wert darauf gelegt haben, in seinen eschatologischen Schilderungen durchgängige Consequenz zu wahren und einigen unserer Zeugen ist auch eine gewisse Selbständigkeit oder Ungenauigkeit in der Wiedergabe fremder Ansichten zuzutrauen. Bonhöffer a. a. O. legt auf solche geringfügige Differenzen zu grofses Gewicht. Wenn in all diesen Berichten auf die *ἐκπύρωσις*, an die Posidonius glaubte, keine Rücksicht genommen wird (auch bei Sextus kann ich nicht mit Bonhöffer S. 58 die Worte *πλείονα χρόνον* in diesem Sinne auffassen), so wird auch daraus niemand ein Argument gegen die posidonische Herkunft entnehmen wollen.

2) S. Corssen 25. 30 f. 46. Diels, Dox. p. 587; dagegen Zeller III 1, 582. Stein a. a. O. 187. Eine Präexistenz des vernünftigen Seelenteils allein darf man ihm wohl nicht zuschreiben, da hierdurch die *μία οὐσία* der Seele geteilt würde. Dagegen scheint mir, auch wenn Zellers Bemerkungen a. a. O. zutreffen, die Präexistenz der ganzen Seele allerdings gesichert durch die früher erwähnte Stelle bei Sextus IX 71: *οὐδὲ γὰρ πρότερον τὸ σῶμα διακρατητικὸν ἦν αὐτῶν* (*τῶν ψυχῶν*), *ἀλλ' αὐτῷ τῷ σώματι συμμονῆς ἦσαν αἴτιαι, πολὺ δὲ πρότερον καὶ ἑαυταῖς.* Denn wenn Hirzel, Unterss. II 144 Anm., das *πρότερον* in logischem Sinne fassen will ('noch mehr als dem Körper gegenüber kommt den Seelen sich selbst gegenüber die zusammenhaltende Kraft zu'), so übersicht er das erste *πρότερον ἦν*, das nur zeitlich gefafst werden kann.

wieder geboren werden, und der Gedanke bleibt derselbe, mag es nun heifsen, jene Seelen verlangten infolge ihrer Unreinheit wieder nach Körpern, oder sie würden zur Strafe dafür wiedergeboren. Von einer Peinigung der Schuldbeladenen, wie sie der Volksglaube aus den orphischen Lehren aufgenommen hatte, ist in all den besprochenen Stellen nichts zu lesen. Ja Posidonius hat wohl ausdrücklich die Widersprüche, in die sich der Volksglaube hier notwendig verwickelt, zugegeben; denn wenn, wie wir angenommen haben, das über die Fortdauer der Seelen bei Sextus adv. math. 71 ff. ihm gehört, so ist nicht zu bezweifeln, dafs der ganze Abschnitt 66—74 von ihm stammt: hier wird aber gerade die *κοινη ἔννοια περὶ τῶν ἐν ᾅδου μυθευομένων*, als an Widersprüchen leidend, der *κοινὴ ἔννοια* vom Dasein der Götter, die keinen Widerspruch in sich enthalte, gegenübergestellt.[1]) Wie also auch unsere Nachrichten über die Unterweltstrafen bei Stoikern[2]) aufzufassen sein mögen: Posidonius hat jedenfalls im Wortsinne nicht von ihnen gesprochen. Nun heifst es im Timarchmythus, die Mörder des Hermodor büfsen noch jetzt im Tartarus; es wird vom Hades gesprochen und ausführlich ein grofser Schlund geschildert, aus dem Jammergeschrei und Wehklagen ertönt: wobei gewifs jeder zunächst an Verdammte denken wird, die in der Unterwelt gräfsliche Qualen leiden.[3]) Bei näherem Zusehen aber ergiebt sich ein ganz anderer Sinn: denn offenbar ist es derselbe Schlund, in dem Timarch die Sterne untertauchen, schweben und auftauchen sieht. Diese Sterne aber bedeuten lebende Seelen, und die sich aufschwingen und den dunkeln Nebel von sich abschütteln, sind Seelen Verstorbener; die Styx, der Weg zum Hades, reifst Seelen hinab *ἐπ' ἄλλην γένεσιν*. Also ist der Hades nichts anderes als das irdische Leben und wir erkennen nun klar den Sinn des Ganzen: lebend erdulden wir die Strafe für unsere Sündhaftigkeit, lebend

1) Vgl. auch Cic. nat. deor. II 2, 5.

2) Der einzige Zeuge dafür ist Lactanz div. inst. VII 7, 13 (von Zeno) und VII 20, 7. Bei Tertullian de an. 54 steht nichts von Strafen und auch Seneca Epist. 117, 6 bezieht sich nicht, wie Zeller III 1, 202, 1 meint, auf solche. Hirzel, Unters. II 25 ff. Anm. versucht auch Vergil Aen. VI 72 ff. hierherzuziehen, doch vgl. Schmekel, de Ovid. Pythag. doctr. adumbr. 59 Anm. und Ettig, Acheruntica 356, 2.

3) So Ettig, Acheruntica 330, 4, den freilich schon die *ζῶα* und die *βρέφη* hätten stutzig machen sollen.

sind wir die Büfser, die das Volk sich als Abgeschiedene in der Unterwelt denkt. Man sieht, der Dichter des Mythus benutzt die Scenerie des Phädonmythus: hier lehrt Sokrates, wir lebten nicht auf der Oberfläche der Erde, sondern in einem ihrer Abgründe: in Wahrheit sei die obere Erde von ungeahnter Reinheit und Schönheit. Timarch wird in jene obere Welt versetzt und sieht in den Abgrund, d. h. unsere Erde hinab.[1]) Aber wenn Platon die Sünder im Tartaros und Acheron ihre Strafe erdulden und dann in das irdische Leben zurückkehren liefs, ist hier dies Leben selbst der Ort der Strafe. Schon Platon (Gorg. 493a) oder einer seiner Vorgänger hatte die Lehre der Orphiker von der Bestrafung der Ungeweihten in der Unterwelt so umgedeutet, dafs er die Strafen vielmehr in das irdische Leben selbst verlegte und damit das orphisch-pythagoreische Dogma verknüpft, dafs wir zur Strafe für unsere Sündhaftigkeit leben, vielmehr in den Körper begraben sind.[2]) Jene Umdeutung der Unterweltsstrafen ist dann von Philosophen verschiedener Schulen aufgenommen und im einzelnen durchgeführt worden, ohne irgend welche mystische Beziehung auf Verschuldung in einem anderen Leben; ich verweise hierfür auf E. Nordens Darlegung, In Varronis sat. Menipp. observ. sel. p. 330 ff.[3]) An die Gorgiasstelle zumeist mahnt unser Mythus; auch nach Posidonius müssen ja diejenigen Seelen in das Leben, d. h. in den Hades zurückkehren, die nach dem Austritt aus der Körperwelt noch an ihr gehangen haben, d. h. noch nicht rein genug für das selige Leben gewesen sind; wenn sie aber, wie Galen sagt, zur Erkenntnis des Guten kommen und ein rechtschaffenes Leben erwählen, dann befreien sie sich, soweit es angeht, aus dem Hades: denn die Dämonen *τῶν νοῦν ἐχόντων* schweben ja als Sterne über dem Abgrund. Posidonius ging, wie bekannt, in seiner Psychologie auf Platon,

1) Vgl. de fac. lun. c. 25 extr.: wenn ein Mondbewohner auf die Erde herabsähe, würde er sie nicht von lebenden Wesen bevölkert glauben, *καὶ τὸν ᾄδην ἐνταῦθα καὶ τὸν τάρταρον ἀποκεῖσθαι.*

2) Zu vergleichen ist auch das bekannte Höhlenbild Rep. VII c. 1 ff.; 521 c *πῶς τις ἀνάξει αὐτοὺς* (sc. *τοὺς δεσμώτας*) *εἰς φῶς, ὥσπερ ἐξ Ἅιδου λέγονται δή τινες εἰς θεοὺς ἀνελθεῖν* vgl. 534 d.

3) Von stoischem Standpunkt wird der gleiche Gedanke ohne mythische Einkleidung in Plutarch de sera num. vind. c. 9—11 ausgeführt: *ἡ πονηρία συγγεννῶσα τὸ λυποῦν ἑαυτῇ καὶ κολάζον οὐχ ὕστερον ἀλλ᾽ ἐν αὐτῇ τῇ ὕβρει τὴν δίκην τοῦ ἀδικεῖν δίδωσι.*

und zwar auf den pythagoreisierenden Platon[1]) zurück: somit dürfen wir ihm diese Anschauung wohl zutrauen.[2]) Dann steht aber auch fest, dafs, wenn Plutarch in de facie lunae die Seelen nach dem Tode in der Luft bestraft werden läfst, er diesen Zug in seine zweite Quelle anderswoher hineintrug.

Wenden wir uns nunmehr, nachdem die Sonderung, so weit es anging, vollzogen ist, der Hauptquelle zu. Hier ist es zunächst sofort klar, dafs wir es mit einem Platoniker zu thun haben: nur ein solcher konnte die Wesensverschiedenheit von νοῦς und ψυχή und zugleich die Fortdauer der ψυχή nach dem Tode lehren. Ferner ist es gewifs berechtigt, bei der Bestimmung der Quelle einer philosophischen Darstellung stets soweit zurück zu gehen wie möglich. Eine platonisierende Erörterung, in der sich keinerlei Spuren aristotelischen oder stoischen Einflusses zeigen, wird ohne Bedenken auf die alte Akademie zurückzuführen sein; wenigstens kenne ich kein spätakademisches oder neupythagoreisches Stück, das geeignet wäre, diesen Grundsatz zu erschüttern. Werden wir nun so auch hier auf die alte Akademie zurückgeführt, so

1) Zeller III 1, 578, 4. Pythagoreischen Klang hat auch der Ausdruck ἔκσκηνος für die befreite Seele, Hirzel, Unters. II 144. Anton, de orig. lib. π. ψυχᾶς κόσμου p. 270 ff.

2) Wer an einer so pessimistischen Anschauung des irdischen Lebens bei Posidonius Anstofs nehmen sollte, ist auf Seneca zu verweisen, der es mit seiner Ueberzeugung von der Güte Gottes zu vereinigen weifs, da, wo er das irdische Leben dem jenseitigen gegenüberstellt, jenes mit den schwärzesten Farben zu malen und den Leib als einen dumpfen Kerker zu bezeichnen, aus dem die Seele sich sehnlichst Befreiung wünschen müsse; bei ihm, wie in unserem Mythus, ist trotzdem glücklich, wer der Vernunft folgt: in hoc uno positam esse vitam beatam, sagt er ep. 92, 2, ut in nobis ratio perfecta sit, und ep. 65, 16 corpus hoc animi pondus ac poena est: premente illo urgetur, in vinculis est, nisi accessit philosophia et illum... a terrenis ad divina dimisit. Vgl. auch ep. 102, 28 tunc in tenebris vixisse te dices, cum totam lucem et totus adspexeris. Auf Aeufserungen in den Consolationes will ich kein grofses Gewicht legen, s. Zeller III 1, 718, 1. — Von den mythischen Schilderungen des Erdenlebens, die ich kenne, weist keine so nahe Verwandtschaft mit der plutarchischen auf wie die bekannte dionische or. 30 p. 550 ff., über deren Ursprung ich nichts Bestimmtes zu sagen weifs. Bei Antisthenes, an den Dümmler, Akad. 90 ff., denkt, könnte ich mir die düstere Farbe der Schilderung, insbesondere die gegen die Natur erhobenen Vorwürfe, auch durch den paramythetischen Zweck nicht erklären; vgl. Giesecke, de philos. vet. quae ad exilium spectant sententiis p. 99 f. Woher der Pessimismus der spätkynischen Litteratur stammt, ist eine offene Frage.

kann weiterhin kaum ein Zweifel mehr obwalten, dafs Plutarchs Autor Xenokrates ist.[1])

Die Dämonenlehre des Mythus entspricht genau der, die wir oben als xenokratisch kennen lernten. Die Dämonen sind abgeschiedene Seelen; sie verwalten die Orakel und nehmen an den Mysterien Teil; es giebt auch Böse, in denen das *παθητικόν* überwiegt und zu Unthaten verführt; Tityos und Typhon waren böse Dämonen, die auf Erden ganz ohne *νοῦς* lebten. Wurden in de defectu oraculorum den Dämonen *μεταβολαί* zugeschrieben, so wissen wir nun, was darunter zu verstehen ist: die Menschwerdung und der zweite Tod. Sind Isis und Osiris aus guten Dämonen Götter geworden, so bedeutet das: ihr *νοῦς* hat sich von der Seele getrennt und ist frei; ist doch der *Νοῦς* die oberste Gottheit.

Der unvernünftige Seelenteil ist nach Platon 'sterblich', d. h., wie man aus den Angaben des Timäus mit Wahrscheinlichkeit folgert, er entsteht und vergeht mit dem Körper. Hier überdauert er den Körper, und von Olympiodor in Phäd. p. 98 erfahren wir, dafs Xenokrates und Speusipp *μέχρι τῆς ἀλογίας ἀπαθανατίζουσι*, also die Unsterblichkeit auch auf das *ἄλογον τῆς ψυχῆς* ausdehnen; wobei wir unter Unsterblichkeit nicht notwendig 'ewige Dauer' zu verstehen brauchen.[2]) Dafs auch Xenokrates von einem *θύραθεν ἐγκρίνεσθαι* des *νοῦς* gesprochen hat (Aet. IV 5, 1), beweist wenigstens nicht gegen unsere Vermutung.

Am Schlusse des Mythus heifst es, der Mond sei eine Mischung oberer und unterer Substanzen und verhalte sich zur Sonne, wie die Erde zum Monde; ebenso stehe die Seele zwischen dem Unbeseelten und dem *νοῦς*. Wir werden an den Vergleich der Dämonen mit dem Monde in de defectu oraculorum erinnert, der dem xenokratischen Vergleich von den Dreiecken genau entspricht und den wir deshalb schon oben Xenokrates zuwiesen. Wir erfahren nun aus dem Xenokratescitat, das wir aus unserem Mythus aussonderten, dafs auch in der Physik des Xenokrates jene Mittelstellung des Mondes gelehrt wurde[3]); denn hier wird

---

1) wie bereits Schmertosch a. a. O. und Dümmler, Akad. 207 ausgesprochen haben; ersterer bringt einige Argumente bei.

2) Vgl. Plat. Phäd. 80 d *ἔνια δὲ μέρη τοῦ σώματος, καὶ ἂν σαπῇ, ὀστᾶ τε καὶ νεῦρα καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, ὅμως ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀθάνατά ἐστιν.*

3) Im Anschlufs an Platon Sympos. 190 b: *τὸ μὲν ἄρρεν ἦν τοῦ ἡλίου ἔκγονον, τὸ δὲ θῆλυ τῆς γῆς, τὸ δὲ ἀμφοτέρων μετέχον τῆς σελήνης, ὅτι*

der Sonne und den Sternen das erste, dem Monde das zweite, der Erde das dritte Dichte als fester Grundstoff zugewiesen.

Von der Vorliebe des Xenokrates für dreiteilige Schemata fanden wir bereits Spuren; ich glaube, dafs ganz in seinem Geiste die drei sich entsprechenden Schemata sind:

Gott — Dämon — Mensch
Geist — Seele — Körper
Sonne — Mond — Erde.

Dafs die Seele nach dem Tode die Form des Körpers bewahrt, ist bekannter Volksglaube. Hier wird eine eigentümliche Erklärung dafür gegeben: die Seele, die vom *νοῦς* gestaltet wird, formt ihrerseits den Körper, so dafs dieser ihr an Gestalt gleich wird. Ich möchte damit die ebenfalls wunderliche Lehre des Xenokrates zusammenhalten, wonach die vernunftlose Seele des Tiers dessen Körper 'bearbeitet und sich angleicht', so dafs durch den Fleischgenufs mittelbar die Vernunftlosigkeit in uns eindringt.

Diese Vergleichspunkte sind nicht sämtlich von gleichem Gewicht; aber zusammengenommen genügen sie wohl, um unsere Vermutung zu stützen, so dafs wir nun auf ihr weiterbauen dürfen.

In den Stücken, die wir aus Plutarchs Capiteln für Xenokrates gewonnen haben, findet sich nichts über das Schicksal der Seelen nach dem Tode und vor ihrer Dämonenthätigkeit. Es ist aber nicht wohl denkbar, dafs Xenokrates, der Schüler Platons, jede Seele ohne weiteres hätte zum Dämon werden lassen; sie mufste zunächst für das, was sie etwa auf Erden gesündigt hatte, gestraft werden. Diese Strafe konnte aber nicht in der Wiedergeburt bestehen; denn dann hätte die Seelenwanderung nur mit der völligen Läuterung der Seele aufhören können und die bösen Leidenschaften der Dämonen wären unverständlich. Also ist es wahrscheinlich, dafs Xenokrates die Seelen in der Luft zwischen Erde und Mond zunächst für ihre Sünden irgendwie gestraft werden liefs, ehe sie Dämonen wurden. Eben dies nun fanden wir in die aus Posidonius entnommenen Stücke von Plutarch ein-

καὶ ἡ σελήνη ἀμφοτέρων μετέχει. Vgl. die bei Lobeck Agl. 500 citierten Stellen über den Mond als *αἰθερία γῆ*, dazu Simplic. de coelo p. 229a 1 Karsten. Die entsprechende stoische Lehre (Zeller III 1, 189, 2) geht höchst wahrscheinlich auf Posidonius zurück.

gefügt, und es spricht alles dafür, dafs dieser eine Zug aus Xenokrates herstammt. Dem Eingeschobenen mufste ein Stück des xenokratischen Mythus weichen, aus dem nun nur der Satz geblieben ist: *αἱ μὲν ἄδικοι καὶ ἀκόλαστοι δίκας τῶν ἁμαρτημάτων τίνουσι.* Es ist freilich nicht ausgeschlossen, dafs sich daran etwas dem Folgenden Entsprechendes schlofs: *τὰς δ' ἐπιεικεῖς, ὅσον ἀφαγνεῦσαι καὶ ἀποπνεῦσαι τοὺς ἀπὸ τοῦ σώματος ὥσπερ αἰτίου τοῦ πονηροῦ μιασμοὺς ἐν τῷ πρᾳοτάτῳ τοῦ ἀέρος, ὃν λειμῶνας ᾅδου καλοῦσι, δεῖ γίνεσθαι χρόνον τινὰ τεταγμένον,* dafs Plutarch das Gleiche bei Posidonius vorfand und daraus Anlafs zu seinem Einschub nahm.

Die xenokratische Psychologie und Eschatologie, wie wir sie aus diesem Mythus kennen lernen, ist als wohlbedachte Umgestaltung oder Fortentwickelung der platonischen aufzufassen; ihre Abweichungen von dieser erklären sich einmal aus der engen Verbindung, in die sie mit der Dämonenlehre gesetzt wurde; sodann aus dem Bestreben, gewisse Widersprüche zu vermeiden, in die sich Platons mythische Darstellung verwickelt hatte.

Zu der Anschauung, dafs die Seele aus zwei wesentlich verschiedenen Teilen bestehe, ist Platon erst in späteren Jahren gelangt. Im Politicus wird zuerst (p. 309c) ein *ἀειγενές* und ein *ζωογενὲς μέρος τῆς ψυχῆς* unterschieden; am deutlichsten sagt der Timäus (p. 69c), die von Gott beauftragten Bildner des Menschen hätten von ihm die *ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον* empfangen, den sterblichen Leib als ihr *ὄχημα* um sie gebildet und in diesem eine zweite Art Seele, das Sterbliche, hinzugesellt (vgl. auch 72d). Ueberall, wo Platon näher auf die Frage eingeht, wird die Zweiteilung zur Dreiteilung erweitert, doch so, dafs das *λογιστικόν* einerseits, das *θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν* andererseits sich gegenüberstehen. Wo von dieser Einteilung die Rede ist, findet sich für das *λογιστικόν* nie die Bezeichnung *νοῦς*, für die beiden unteren Seelenteile nie der Name *ψυχή* im engeren Sinne; *νοῦς* ist vielmehr gewissermafsen ein Prädicat, welches der ganzen Seele zukommt, die dann stets einheitlich gedacht ist. So heifst es Tim. 30b, Gott habe gesehen, dafs alles, was Nus habe, besser sei als das *ἄνουν*, und da der *νοῦς* ohne Seele niemandem zu teil werden konnte, habe er den *νοῦς* in die Weltseele, die Weltseele in den Weltkörper verpflanzt. Die Weltseele hat natürlich keinerlei Verwandtschaft mit den niederen Seelenteilen der menschlichen: die Einteilung ist hier gänzlich aufser Acht ge-

lassen.[1]) Ebensowenig wird daran gedacht, wenn es Tim. 44a heifst, jede Seele sei zunächst *ἄνους*, und könne erst mit der Zeit zur Vernunft gelangen. Völlig gleichartig ist die Stelle Leg. XII 961d: *ἡ τούτοιν (ψυχῆς καὶ κεφαλῆς) ἀρετὴ δήπου παντὶ παρέχει ζώῳ σωτηρίαν. — πῶς; — ψυχῇ μὲν πρὸς τοῖς ἄλλοις νοῦς ἐγγιγνόμενος, κεφαλῇ δ' αὖ πρὸς τοῖς ἄλλοις ὄψις καὶ ἀκοή.* Diese Auffassung der Seele als einheitlichen Lebensprincipes geht bei Platon stetig neben der aus der Erfahrung abgeleiteten Lehre von der geteilten Seele einher, und tritt vor allem überall da in den Vordergrund, wo es sich um metaphysische Fragen handelt: hier wufste Platon den sterblichen Teil der Seele nicht unterzubringen. Wo also, wie z. B. im ganzen Phädon oder in den Schlufscapiteln der Republik, die jenseitigen Schicksale der Seele zur Sprache kommen, ist die Seele stets *μονοειδής*; trägt man aber in diese Auffassung jene andere hinein, so ergiebt sich Widerspruch über Widerspruch.[2]) Da die niederen Seelenteile sterblich sind, so lebt nach dem Tode allein das *λογιστικόν*[3]): und doch handelt dies und wird behandelt, als wäre es die Gesamtseele.

Diese Widersprüche zu beseitigen, war die erste Aufgabe des Xenokrates. Auch er liefs den niederen Seelenteil vom oberen wesentlich verschieden sein und drückte dies in mythischer Form dadurch aus, dafs er den *νοῦς* von der Sonne, die *ψυχή* vom Monde herleitete. Auch bei ihm ist der niedere Seelenteil sterblich; aber er vergeht nicht, wenn der Mensch stirbt. Die Seele, die im Leben gesündigt hat, mufs nach dem Tode gestraft werden; und wenn es böse Dämonen giebt, so müssen diese auch die *ψυχή* noch neben dem *νοῦς* besitzen, sonst wären sie keiner Leidenschaft zugänglich. Erst nach langer Zeit tritt der zweite Tod ein, der den Geist von der Seele löst; dann schwindet diese hin, jener hebt sich zur Sonne, d. h. in die Region des reinen göttlichen Lichtes empor. —

Ob die *ψυχή* nun auch bei Xenokrates, wie bei Platon das *θνητόν*, in zwei weitere Teile zerfiel oder ob *θυμός*, *φόβος* und

1) Vgl. auch die oben S. 28 besprochene Stelle über die Weltseele in den Gesetzen 897 b.

2) S. dazu Zeller II 1, 850.

3) Dies wird zwar nirgends ausdrücklich gesagt, aber aus der Schilderung des Timäus scheint doch hervorzugehen, dafs das *θνητὸν τῆς ψυχῆς*, wie es nicht vor dem Körper existiert hat, so auch nicht nach ihm dauern wird.

ἐπιθυμία, die C. 30 in Gegensatz zum *νοῦς* gestellt werden, nur Kräfte oder Affectionen der *ψυχή* sind, läfst sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden. In unserem Mythus tritt die Seele immer als etwas durchaus Einheitliches auf. Vielleicht besitzen wir dafür, dafs Xenokrates gegenüber Platons Dreiteilung die Zweiteilung schärfer hervorhob, das Zeugnis des Aristoteles. Dieser sagt de an. III 9, 432a 22 *ἔχει δὲ ἀπορίαν εὐθὺς πῶς τε δεῖ μόρια λέγειν τῆς ψυχῆς καὶ πόσα· τρόπον γάρ τινα ἄπειρα φαίνεται, καὶ οὐ μόνον ἅ τινες λέγουσι διορίζοντες, λογιστικὸν καὶ θυμικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν, οἱ δὲ τὸ λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον.* Diese Zweiteilung der Seele ist, wie Aristoteles eth. Nic. 1102a 26 sagt, in den exoterischen Reden ausführlich erörtert; der Verfasser der Magna Moralia (I 1, 1182a 24) weist sie Platon zu.[1]) Unsere Stelle lehrt aber, genau verstanden, dafs die Zweiteilung nicht Platon gehört, da die *οἱ δέ* von den *τινές*, die jedenfalls Platon bedeuten, geschieden werden. Genau zu interpretieren ist aber die Stelle auch aus dem Grunde, weil ohne dies unnötigerweise dem Aristoteles ein Irrtum über Platons Lehre zugeschoben werden würde; denn die Einteilung der Seele in ein *λόγον ἔχον* und ein *ἄλογον* findet sich in der That, wenn man genau zusieht, bei Platon nicht[2]); wo er von zwei Teilen spricht, nennt er sie *ἀειγενές* und *ζωογενές* oder *θεῖον* und *θνητόν*. Dagegen bezeichnet er Rep. IV 439d das *ἐπιθυμητικόν* als *ἀλόγιστον*, und von demselben sagt er Tim. 71a, dafs ihm nicht eigen sei *τὸ μέλειν τινῶν λόγων*, während das *θυμοειδές* im Kampfe der Seelenteile zumeist auf seiten der Vernunft steht und ihr als *τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς* gehorcht, und deshalb wohl nicht als durchaus *ἄλογον* bezeichnet werden sollte. Müssen wir aber sonach für die von Aristoteles erwähnte Zweiteilung einen anderen Vertreter suchen[3]), so bietet sich nun un-

---

1) Desgleichen Trendelenburg z. St. Zeller II 1, 843, 6.

2) Die einzige Stelle, bei der man zweifeln könnte, ist Tim. 42c: *οὐ πρότερον πόνων λήξοι, πρὶν τῇ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιόδῳ τῇ ἐν αὐτῷ ξυνεπισπώμενος τὸν πολὺν ὄχλον καὶ ὕστερον προσφύντα ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ γῆς, θορυβώδη καὶ ἄλογον ὄντα, λόγῳ κρατήσας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξεως.* Aber hier werden genau genommen nicht die niederen Seelenteile, sondern deren Leidenschaften und Verirrungen *ἄλογον* genannt, vgl. 43a. 43b.

3) Diels, üb. d. exoter. Reden des Aristot. S. 483, nennt neben Platon noch mehrere Andere, die in Betracht kommen könnten; die betr. Ausdrücke sind jedoch bei keinem von ihnen überliefert.

gezwungen Xenokrates dar: wie er nach Plutarch *νοῦς* und *ψυχή* als *ἀπαθές* und *παθητικόν* unterschied, wird er sie auch als *λογικόν* und *ἄλογον* bezeichnet haben. Dafs er aber stärker als Platon die Zweiteilung der Seele betonte, und dafs er die beiden Teile *νοῦς* und *ψυχή* nannte, läfst sich aus seinem Hang zur Schematisierung erklären: so bestand der Mensch, wie die ganze Welt, aus den drei Teilen *νοῦς*, *ψυχή* und *σῶμα*.

Der *νοῦς* ist nach Xenokrates des Menschen wahres Ich; Homer wird gelobt, dafs er den Odysseus sagen lasse, er habe im Hades das *εἴδωλον*, d. h. die *ψυχή* des Herakles gesehen, der selbst aber weile bei den unsterblichen Göttern. So berichtigt Xenokrates die Aeufserung Platons (Legg. XII 959b), der tote Körper heifse mit Recht *εἴδωλον*, wir selbst aber, d. h. unsere Seelen, seien unsterblich und gingen zu anderen Göttern.[1])

1) Rep. IX 589a heifst die Seele 'der innere Mensch'. Platon denkt hier so wenig wie an der Stelle der Gesetze an die Seelenteile, sondern spricht von der *ψυχὴ μονοειδής*, Xenokrates wahrt auch hier die Consequenz; ebenso dann Philon, qu. det. pot. insid. p. 195 de agric. 301 *ἄνθρωπος δὲ ὁ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τίς ἂν εἴη πλὴν ὁ νοῦς* u. ö., und Plotin, Zeller III 2, 576, 4. — Xenokrates und Platon in den Gesetzen sprechen von den Homerversen λ 600 (vgl. dazu auch Plut. v. Hom. 123):

τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακληείην
εἴδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν
τέρπεται ἐν θαλίῃς καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην.

Dieselben Verse liegen dem 16. Totengespräche Lucians zu Grunde: Diogenes fragt den Herakles, wie er, der Sohn des Zeus, habe sterben können, und wenn er, den er sehe, nur das *εἴδωλον* des Herakles sei, ob denn die beiden Teile schon bei Lebzeiten zusammen gewesen seien. Das *εἴδωλον* erwidert, was an Herakles vom sterblichen Vater stamme, sei in der Unterwelt, was von Zeus stamme, im Himmel. Diogenes fährt fort, das sei nicht wahr: das leibliche Teil des Herakles sei die Asche auf dem Oeta, das *εἴδωλον* also sei schon der dritte Herakles. Er schliefst: 'ich lache über Homer und seine frostigen Erfindungen'. Nun hat E. Weber, Lpz. Stud. X 149, auf Grund von Tertullian Apolog. 14: 'Sed et Diogenes nescio quid in Herculem ludit et Romanus cynicus Varro trecentos Ioves sive Iuppiteres dicendum, introduxit' — vermutet, dem lucianischen Scherz liege des Diogenes Tragödie Herakles zu Grunde, und rechnet infolge dessen Diogenes zu den *Ὁμηρομάστιγες*. Dümmler, Akad. 207, nimmt die Vermutung auf, glaubt aber, der Spott richte sich nicht gegen Homer, sondern gegen die Unsterblichkeitslehre des Xenokrates. Es liegt, meine ich, kein Anlafs vor, neben Homer nach einer weiteren Zielscheibe des lucianischen oder altkynischen Spottes zu suchen (vgl. z. B. dial. mort. 15); jedenfalls ist nicht an Xenokrates zu denken: die Dreiteilung wird ja von Herakles, der sie doch ver-

Andererseits ist der *δαίμων* des Menschen nicht, wie Platon Tim. 90a (und nach ihm Posidonius) gelehrt hatte, nur das *κυριώτατον ψυχῆς εἶδος*, sondern die ganze Seele; bestehen doch die Dämonen aus *νοῦς* und *ψυχή*. Während also bei Platon der Dämon selbst nie schlecht sein kann und es nur darauf ankommt, ihm die gebührende Ehre zu erweisen (*θεραπεύειν* und *εὖ κεκοσμημένον ἔχειν*), um *εὐδαίμων* zu sein, giebt es nach Xenokrates auch schlechte Dämonen, und ganz folgerichtig sagt er[1]), *εὐδαίμων* sei, wessen *δαίμων* gut, *κακοδαίμων*, wessen *δαίμων* schlecht sei, denn, setzt Aristoteles (Top. II 6) hinzu, die Seele — hier natürlich im weiteren Sinne — ist eines jeden Dämon.

Ueber den Eintritt der Seele in den Leib und über ihr Schicksal nach dem Tode hat Platon verschieden gelehrt. Nach dem Phädrus ziehen die Seelen im Gefolge der Götter einher; die sich selbst zu überwinden vermögen, bleiben vom Leibe frei, die anderen kommen, von ihrer Begierde zur Erde herabgezogen, in menschliche Körper, werden nach dem Tode gerichtet, tausend Jahre lang im Himmel belohnt oder unter der Erde gestraft und haben sich dann ein neues Erdenloos zu wählen; wer dreimal nacheinander weise gelebt hat, gelangt in die überhimmlische Heimat zurück. — Nach Phädon 80d ff. gelangt die Seele, die während des Lebens freiwillig nichts mit dem Leibe gemein gehabt hat und so rein geblieben ist, nach dem Tode in den Hades, d. h. das Unsichtbare, zum gütigen Gott und lebt dort frei von allem Leid; die Seelen aber, die ganz dem Dienste des Körpers gelebt haben, tragen die Spuren davon an sich, werden durch die ihnen anhaftende Körperlichkeit wieder herabgezogen und irren um die Gräber, bis sie durch ihr Verlangen nach dem Leiblichen wieder in tierische oder menschliche Körper, je nach ihrer Natur, gefesselt werden. Etwas abweichend hiervon lehrt Sokrates später Phädo 107d ff., jede Seele werde nach dem Tode von ihrem Dämon an den Ort des Gerichts geführt; die weise Seele folgt gern, die unweise läfst sich nur mit Gewalt aus der Welt des Sichtbaren fortführen. Die unheilbaren Sünder werden in den Tartaros gestürzt, um ihn nie mehr zu verlassen; schwere

treten müfste, geleugnet und erst von Diogenes bewiesen. Das Argument des *τρίτος ἄνθρωπος*, das sich gegen die Ideenlehre richtet, hat vollends mit dem *τρίτος Ἡρακλῆς* nichts zu thun; die xenokratische Eschatologie steht mit der Ideenlehre in keinerlei näherem Zusammenhang.

1) S. dazu Krische, Forsch. 321.

Verbrecher müssen im Tartaros, Kokytos und Pyriphlegethon büfsen, bis die Beleidigten ihnen vergeben haben; die mittelmäfsig Rechtschaffenen werden am acherusischen See gesühnt, gestraft oder belohnt; die vorzüglich Guten gelangen an einen überirdischen Ort des Glücks; die wahren Philosophen endlich werden noch gröfserer Seligkeit teilhaftig: sie sind auf ewig von einem Körper befreit.[1]) Abgesehen von der ersten und letzten Classe müssen alle, so scheint es (113a), über lang oder kurz in das irdische Leben zurückkehren. — Nach dem Er-Mythus der Republik (X 613 b ff.) müssen die Seelen der Guten nach dem Tode tausend Jahre im Himmel, die der Schlechten ebensolange unter der Erde verweilen; während dieser Zeit werden ihnen Uebelthaten und gute Werke zehnfach vergolten. Die schlimmsten Uebelthäter gelangen auf immer an einen Ort des Schreckens; die übrigen müssen sich nach je tausend Jahren auf das Geheifs der Lachesis, der Tochter der Ananke, ein neues Lebensloos wählen. — Nach dem Timäus endlich (41 d ff.) versetzt Gott zunächst jede Seele auf einen Fixstern und lehrt sie das Wesen des Alls; dann werden sie *ἐξ ἀνάγκης* auf die Planeten verteilt und gelangen zunächst sämtlich als Männer zur Welt. Wer der schlimmen Begierden Herr wird, darf nach der bestimmten Zeit wieder zu glücklichem Leben auf den Stern zurückkehren; wer ihnen unterliegt, wird in immer schlechterer Gestalt so lange wiedergeboren, bis sein *λόγος* über das *ἄλογον* völlig triumphiert.

Einen Fortschritt kann ich in diesen Mythen nur in so weit erkennen, als Platon in den beiden letzten die erste Geburt des Menschen nicht mehr wie früher als Folge eigenen Verschuldens, sondern als Notwendigkeit auffafst; in der Republik hat er sogar die Auffassung der Wiedergeburt als Strafe, zu der er im Timäus zurückkehrt, völlig aufgegeben. Im Uebrigen ist klar, dafs sich in Platons eschatologischen Speculationen, auf deren Ursprung ich hier nicht eingehen kann, drei Vorstellungskreise kreuzen, die ursprünglich, wenn auch nicht bis auf Platons Zeit, von einander unabhängig gewesen sein müssen: 1. Die Seelen der Abgeschiedenen schweben in der Luft (so Phädon 80 d).[2]) 2. Die Seelen werden nach dem Tode in der Unterwelt bestraft oder belohnt: oder die Schlechten kommen in die Unterwelt, die Guten

1) Die Scheidung in gute, heilbare und unheilbare Sünder findet sich bereits Gorgias 525 b.

2) Dazu die oben S. 90 besprochene Stelle Kratyl. 398 bc.

in den Himmel. 3. Die Strafe der Bösen ist die Wiedergeburt: nur die völlig Tugendhaften sind von der Seelenwanderung befreit. Die zweite Vorstellungsgruppe fehlt ganz in Phädon 80c ff. und im Timäus, die dritte scheint in Phädon 107 d ff. etwas gewaltsam hineingetragen und ist in der Republik stark modificiert. Die erste Geburt wird nur im Phädrus aus einem Verschulden der Seele, im Timäus ausdrücklich aus der Notwendigkeit hergeleitet; in der Republik werden Gute und Böse ohne Unterschied in regelmäfsigen Zwischenräumen wiedergeboren. Xenokrates schlofs sich also an die spätere Ansicht Platons an, wenn er die Seele zunächst ohne ihre Schuld in den Leib eingehen läfst. Im Uebrigen brachte Xenokrates vor allem Klarheit in den topographischen Teil der platonischen Eschatologie. Platons Angaben darüber, wo man sich Hades u. s. w. zu denken hat, sind wechselnd und unbestimmt gehalten. Xenokrates gab die Vorstellung der Unterwelt gänzlich auf; die Seelen schweben ihm zufolge im Luftraum und dieser wird, um der verbreiteten Vorstellung entgegenzukommen, als Hades bezeichnet und darum auch in der Theologie dem Hades, nicht, was näher lag, der Hera zugewiesen. Sitz der Dämonen ist die Grenze des Hades, der Mond. Dafs die abgeschiedenen Seelen in der Luft schweben, war, wie wir bereits erwähnten, uralter Glaube; und so kann die als pythagoreisch überlieferte Vorstellung, dafs die Milchstrafse der Weg der Seele zur Geburt und von da zurück sei[1]), vielleicht auch die andere, dafs Sonne und Mond die Inseln der Seligen seien[2]), wohl auf alte Zeit zurückgehen. Dafs aber gerade der Mond Sitz der Dämonen ist, findet sich vor Xenokrates nicht, und dieser ist wohl eben durch die Verwandtschaft, die er zwischen der Natur des Mondes und der der Dämonen zu entdecken glaubte, darauf geführt worden. Die Ansicht hat dann viel Verbreitung gefunden: wir fanden sie bei Posidonius, und bei späteren Neupythagoreern und Neuplatonikern ist sie die übliche.[3]) Von Xenokrates geht wohl auch die Bezeichnung der Luft als des Hades aus; den alten Pythagoreern möchte ich sie nicht zutrauen, da ihnen ein solcher Synkretismus verschiedener Vorstellungen fern

1) Porphyrius de a. n. c. 28. Lobeck Agl. 935.

2) Jambl. vita Pyth. c. 82, s. Rohde, Gr. R. 268, 2. Vgl. auch Roscher, Selene 120 ff. Ettig, Acheruntica 398 ff.

3) S. Rohde, Roscher, Ettig a. d. a. O.

liegen mufste.[1]) Auch diese Neuerung des Xenokrates hat Beifall gefunden; ihr stimmte doch wohl, von Späteren abgesehen[2]), der stoisierende Allegoriker (s. Diels Dox. 95) bei, aus dem Stobäus I 10, 11 u. a. m. die Nachricht schöpften, in den Versen des Empedokles 33 ff. St. bedeute *Ἀιδωνεύς* die Luft, und wenn er als Erklärung beifügt, die Luft sei *ἀειδής*, da sie kein eigenes Licht habe, sondern es von den Gestirnen empfange, so geht auch dies vielleicht auf Xenokrates zurück.

Dafs die Annahme böser Dämonen es dem Xenokrates unmöglich machte, die Seelenwanderung etwa in der Art des platonischen Timäus zu lehren, haben wir oben gesehen; er schränkte das Dogma insofern ein, als er die Dämonen nur dann zur Wiedergeburt verurteilt sein liefs, wenn sie sich als Dämonen etwas zu schulden kommen liefsen.

Ueber die Güterlehre des Xenokrates[3]) besitzen wir nur spärliche Nachrichten und noch dazu vornehmlich durch Cicero, der im Sinne des Antiochos die altakademische Lehre der peripatetischen anzugleichen sucht und somit eben das Charakteristische beider Richtungen verwischt. Immerhin dürfte die Darstellung der Glückseligkeitslehre des Antiochos bei Cicero de Fin. V 9 ff., die in kürzerer Form ebenda IV 7 und hier als die Lehre des Xenokrates und Aristoteles vorgetragen wird, ein ziemlich richtiges Bild der xenokratischen Ansichten geben. Wenn insbesondere Xenokrates die Glückseligkeit im Besitze *τῆς οἰκείας ἀρετῆς καὶ τῆς ὑπηρετικῆς αὐτῆς δυνάμεως* gesucht hat[4]), so dürfen wir zur

---

1) Philopon. in Metaph. I 404 b (citiert von Lob. a. a. O.) berichtet zwar als Lehre des Empedotimos: *ὁδὸν εἶναι ψυχῶν τὸ γάλα τὸν ᾅδην τῶν ἐν οὐρανῷ διαπορευομένων*, und Procl. in Remp. p. 87 f. P. sagt: *τὸν Πυθαγόραν δι' ἀπορρήτων ᾅδην τὸν γαλαξίαν καὶ τόπον ψυχῶν ἀποκαλεῖν*, doch ist darauf natürlich nichts zu geben.

2) Cornutus de nat. deor. c. 5 (ὁ *Ἅιδης*) *ἐστὶν ὁ παχυμερέστατος καὶ προσγειότατος ἀήρ* c. 35 *τὸν δεχόμενον τὰς ψυχὰς ἀέρα Ἅιδην . . . διὰ τὸ ἀειδὲς προσηγόρευσαν*. Plut. vit. Hom. 122 *εἰς τὸν ἀειδῆ καὶ ἀόρατον εἴτε ἀέρα θείη τις εἴτε ὑπόγειον τόπον* (vielleicht neben c. 97 f. nicht selbständig). Marcian. Cap. II 161 denique haec omnis aëris a luna diffusio sub Plutonis potestate consistit. Chalcid. in Tim. 133 nonnulli regionem hanc nostram *Ἅιδην* merito, quod sit *ἀειδής*, hoc est obscurum, cognominatam putant. Vermutlich lassen sich noch weit mehr Stellen beibringen.

3) S. die Darstellung Zellers II 1, 1027 ff., die ich hier nicht vollständig zu wiederholen brauche.

4) Clem. Strom. II 22, Frgm. 77.

Erläuterung den Satz des Antiochos heranziehen[1]): 'Quoniam .. sua cuiusque animantis natura est, necesse est finem quoque omnium hunc esse, ut natura expleatur . . ., sed extrema illa et summa, quae quaerimus, inter animalium genera distincta et dispertita sint et sua cuique propria et ad id apta, quod cuiusque natura desideret.' Die Lehre, dafs die Nachfolge der Natur der Weg zur Glückseligkeit sei, scheint zwar in der alten Akademie erst von Polemon bis ins einzelne ausgebildet zu sein, wurde indes auch von Xenokrates bereits vertreten.[2]) Damit hängt die andere, ebenfalls von Antiochos aufgenommene zusammen, dafs ohne leibliche und äufsere Güter, deren der Mensch eben von Natur aus nicht entbehren könne, eine vollkommene Glückseligkeit unmöglich sei[3]); indessen deutet schon die negative Fassung dieses Satzes an, dafs alles, was nicht in der Macht des Menschen liegt, auch nur von untergeordneter Bedeutung für ihn ist; das einzig Wesentliche ist nach Xenokrates auch für die Glückseligkeit die Tugend, und glückseliges und tugendhaftes Leben sind gleichbedeutend.[4]) Ja die Tugend tritt den sonstigen Gütern gegenüber so stark in den Vordergrund, dafs Cicero fragen kann[5]), was denn den Xenokrates, 'exaggerantem tantopere virtutem, extenuantem cetera et abicientem', hindere, in der Tugend nicht nur Glückseligkeit, sondern vollkommene Glückseligkeit zu finden.

Hat nun Xenokrates grofses Gewicht auf die Tugend gelegt, so wird er sich in seiner Tugend- und Pflichtenlehre nicht mit den billigen Gemeinplätzen abgefunden haben, die später einem Antiochos genügen konnten, sondern seiner ganzen ernsten Geistesrichtung gemäfs auch hier an Platon angeknüpft und eine psychologische Begründung seiner Lehre gegeben haben. Suchen wir nach ethischen Consequenzen des oben auf Xenokrates zurückgeführten psychologischen Mythus bei Plutarch, so ergiebt sich folgender Anhaltspunkt: der *νοῦς* kehrt um so eher in seine

1) Cic. a. a. O. V 9, 25.

2) Plut. comm. not. c. 23. Dafs alles Natürliche gut und also anzustreben ist, war eine unmittelbare Folgerung aus platonischen Sätzen: alles was *φύσει* ist, ist ja von Gott geschaffen.

3) Clem. a. a. O. *ὧν οὐκ ἄνευ γίνεται (ἡ εὐδαιμονία), τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτὸς (λέγει ὁ Ξενοκράτης)*, öfters bei Cicero, s. Frgm. 85 ff.

4) Arist. Top. VII 1, 152 a 7 *Ξενοκράτης τὸν εὐδαίμονα βίον καὶ τὸν σπουδαῖον ἀποδείκνυσι τὸν αὐτόν.*

5) Tusc. V 18, 51.

Sonnenheimat zurück, je mehr die Seele einem *ἀπράγμων καὶ φιλόσοφος βίος* zugethan war, je weniger sie *φιλότιμος καὶ πρακτικὴ ἐρωτική τε περὶ σώματα καὶ θυμοειδής* ist. Danach wäre zu schliefsen, dafs Xenokrates in engem Anschlufs an den Phädon als höchstes Ziel für den Menschen möglichste Abkehr vom Leiblichen, Sinnlichen, Hinkehr zur Ruhe des reinen philosophischen Lebens aufgestellt habe und dafs eben diese Abkehr die eigentümlich menschliche Tugend (*οἰκεία ἀρετή*) sei, die er erstrebt wissen wollte.[1]) In der That scheinen auch von unseren bestimmten Nachrichten über Xenokrates Spuren dorthin zu leiten. Wir erfahren, dafs Xenokrates als Endzweck aller Philosophie die Beschwichtigung der Unruhe des Lebens (*τὸ ταραχῶδες τῶν πραγμάτων*) angesehen habe.[2]) Wir hören, dafs er befürchtete, durch Fleischnahrung könne die vernunftlose Tierseele Einflufs auf uns gewinnen. Von den Göttern, die leidenschaftslos sind (wie der *νοῦς ἀπαθής* de fac. lun. 30 extr.) unterscheiden sich die Dämonen dadurch, dafs sie Leidenschaften zugänglich sind, der *ἡδονή* und dem *πόνος, καὶ ὅσα ταύταις ἐγγενόμεναι ταῖς μεταβολαῖς πάθη τοὺς μὲν μᾶλλον τοὺς δ' ἧττον ἐπιταράττει* (de Is. 25): dem entsprechen auch bei den Menschen die Grade der Vollkommenheit, die sich also danach abstufen, wie viel ein jeder den Leidenschaften nachgiebt. Den Leidenschaften zugänglich kann natürlich nur die Seele sein, nicht der *νοῦς*; sie ist eben, wie die Dämonen, ein *μικτὸν καὶ μέσον*, in ihr mufs sich der Kampf zwischen dem guten und bösen Principe abspielen. Wenn also Clemens a. a. O. sagt *ὡς μὲν ἐν ᾧ γίνεται (ἡ ἀρετή), φαίνεται λέγειν τὴν ψυχήν*, so ist *ψυχή* vielleicht im engeren Sinne als Seele im Gegensatz zum *νοῦς* zu verstehen.

Es ist nicht ganz unzweifelhaft, ob mit dieser psychologischen Ethik zwei schwer verständliche Xenokratesfragmente zu

---

1) Clem. Strom. II 22, Frgm. 77.

2) Fragment 4. Vgl. dazu Plut. de virt. mor. c. 3, 441 d e (wohl nach Posidonius): *ὅτι δ' αὐτῆς ἔστι τῆς ψυχῆς ἐν ἑαυτῇ σύνθετόν τι καὶ διφυὲς καὶ ἀνόμοιον, ὥσπερ ἑτέρου σώματος τοῦ ἀλόγου πρὸς τὸν λόγον ἀνάγκῃ τινὶ καὶ φύσει συμμιγέντος καὶ συναρμοσθέντος, εἰκὸς μὲν ἔστι μηδὲ Πυθαγόραν ἀγνοῆσαι, τεκμαιρομένοις τῇ περὶ μουσικὴν σπουδῇ τοῦ ἀνδρός, ἣν ἐπηγάγετο τῇ ψυχῇ κηλήσεως ἕνεκα καὶ παραμυθίας, ὡς οὐ πᾶν ἐχούσῃ διδασκαλίας καὶ μαθήματος ὑπήκοον οὐδὲ λόγῳ μεταβλητὸν ἐκ κακίας, ἀλλά τινος ἑτέρας πειθοῦς συνεργοῦ καὶ πλάσεως καὶ τιθασεύσεως δεόμενον, εἰ μὴ παντάπασι μέλλοι φιλοσοφίᾳ δυσμεταχείριστον εἶναι καὶ ἀπειθές.*

vereinigen sind. In den Scholien zu Platons Phädon, die unter Olympiodors Namen gehen, heifst es zu pag. 62b über die *φρουρά*, in der sich nach der Mysterienlehre die Menschen befinden sollen, sie sei nicht mit Numenius als die Lust noch mit Paterius als der Demiurg aufzufassen, sondern sie sei nach Xenokrates titanisch und laufe auf Dionysos hinaus; derselben Ansicht sei Porphyrius (Olympiod. p. 66, 22 ff. Finckh).[1]) Zeller glaubt danach, Xenokrates habe die Menschen mit dem in die Gewalt der Titanen geratenen Dionysos der Orphiker verglichen (II 1, 1031, 1). Nun ist allerdings der Vergleich der Menschenseelen mit Zagreus den Neuplatonikern geläufig, aber doch nicht so, dafs von einer Gefangenschaft des Dionysos gesprochen wird, wozu ja auch der orphische Mythus gar keinen Anlafs bot, sondern so, dafs die Zerstückelung des Dionysos allegorisch auf den *μερισμός* der Seele gedeutet wird[2]); dieser *μερισμός* ist specifisch neuplatonische Lehre. Die *φρουρὰ Τιτανική* könnte andererseits so zu verstehen sein, dafs die Menschenseelen zur Strafe für Unthaten, die in der Präexistenz begangen werden, in den Leib gefesselt sind, wie die Titanen wegen des an Dionysos begangenen Verbrechens in den Tartaros. Dieselbe Anschauung findet sich in Dios 30. Rede p. 550 R. am Eingang einer mythischen Darstellung des Menschenlebens (über die oben S. 137, Anm. 2 gesprochen wurde): *ὅτι τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματός ἐσμεν ἡμεῖς ἅπαντες οἱ ἄνθρωποι· ὡς οὖν ἐκείνων ἐχθρῶν ὄντων τοῖς θεοῖς καὶ πολεμησάντων οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι ἐσμέν, ἀλλὰ κολαζόμεθά τε ὑπ' αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίᾳ γεγόναμεν ἐν φρουρᾷ δὴ ὄντες ἐν τῷ βίῳ τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἕκαστοι ζῶμεν.* Haben wir aber oben die mythische Psychologie des Xenokrates richtig reconstruiert, so ist klar, dafs er sich diese Anschauung nicht voll aneignen konnte; es sind ja nur einzelne Dämonen, die durch die Wiedergeburt gestraft werden; im allgemeinen wird der Mensch nicht zur Strafe geboren. Die orphische Vorstellung, dafs die Menschen der Asche der Titanen entstammen (Lobeck Agl. 565), hat offenbar zunächst mit dieser Allegorie nichts zu thun, obwohl sie von Dio oder seiner Quelle damit zusammengebracht

1) Frgm. 20. S. dazu Krische 321 f. Schmertosch 10 f.

2) S. z. B. Procl. in Crat. p. 115 *ἐν τῇ διασπαράξει τῶν Τιτάνων μόνη ἡ καρδία ἀδιαίρετος μεῖναι λέγεται, τουτέστιν ἡ ἀμέριστος τοῦ νοῦ οὐσία.* in Tim. p. 190d *λέγονται γὰρ αἱ ημέτεραι ψυχαὶ ζῆν ποτὲ Τιτανικῶς ἑαυτὰς διαιροῦσαι περὶ τὰ σώματα.* cf. in Remp. p. 37 P.

wird. Wohl aber erklärt es sich aus dieser Vorstellung, wenn Platon Leg. III 701c sagt: *ὅρκων καὶ πίστεων καὶ τὸ παράπαν θεῶν μὴ φροντίζειν τὴν λεγομένην παλαιὰν Τιτανικὴν φύσιν ἐπιδεικνῦσι καὶ μιμουμένοις (γίγνοιτ' ἄν)*.[1]) Weitergebildet erscheint diese Vorstellung, wenn der Kampf zwischen Göttern und Titanen allegorisch in die Brust des Menschen verlegt wird, so dafs nur das *ἄλογον* den Titanen gleichgesetzt wird.[2]) Auf eigentümliche Weise verbunden finden sich nun diese beiden Allegorien am Schlusse von Plutarchs erster Rede *περὶ σαρκοφαγίας*. Hier wird von den allgemeinen ethischen Reflexionen, die gegen das Fleischessen sprechen, zu der *μεγάλη καὶ μυστηριώδης καὶ ἄπιστος ἀνδράσι δειλοῖς, ᾗ φησὶν ὁ Πλάτων, καὶ θνητὰ φρονοῦσιν ἀρχὴ τοῦ δόγματος* übergegangen, und zunächst an die bekannten Empedoklesverse über den Fall der Dämonen erinnert; das *εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ* wird so verstanden, als sei damit auch das Fleischessen gemeint, für das nun als Strafe die Palingenesie eingetreten sei. Diese Lehre sei aber älter als Empedokles, denn der Mythus von der Zerfleischung des Dionysos, der Unthat der Titanen *γευσαμένων τοῦ φόνου* und ihrer Bestrafung sei eine Einkleidung der Lehre von der Seelenwanderung[3]); 'denn das Unvernünftige und Ungeordnete und Gewaltthätige in uns, was nicht göttlich ist, sondern dämonisch, nannten die Alten Titanen, und das ist es, was bestraft und geahndet wird.' Man hat diese Stelle auf Xenokrates zurückgeführt[4]), einmal wegen der oben besprochenen *φρουρὰ Τιτανική*, dann weil er unmittelbar vorher citiert ist: 'am dritten Tage erwähnte ich im Gespräch das Wort des Xenokrates, und dafs die Athener den, der dem Widder lebend das Fell abzog, bestraft haben; wer aber einen lebenden Widder quält, ist, meine ich, nicht schlechter als wer ihm das Leben nimmt.' Leider liegt uns der Schlufs dieser ersten

1) Vgl. Procl. in Remp. p. 182 P.

2) So von den Giganten Procl. in Tim. 345d *καὶ οὗτος ὄντως ἐστὶν ὁ Γιγαντικὸς πόλεμος τὰ ἐν ἡμῖν γηγενῆ τῶν Ὀλυμπίων ἐντιμότερα ποιῶν καὶ οὐχ ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ὑποτάττων τὰ χείρονα τοῖς ἀμείνοσιν.* Dagegen wird der Streit des *ἄλογον* mit dem *λογικόν* dem orphischen Kampf der Titanen mit Dionysos gleichgesetzt, Scholien zu Phäd. Olympiod. p. 68, 11 Finckh.

3) *ἠνιγμένος ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγγενεσίαν* lese ich mit Dümmler Akad. 241 statt *ἀνηγμένος*.

4) Dümmler a. a. O. Schmertosch p. 10. Vgl. Volkmann, Plut. v. Chär. II 15.

Rede nur in einem verstümmelten Excerpt vor, so dafs wir über den ursprünglichen Zusammenhang schwer urteilen können. Offenbar bricht das Excerpt da ab, wo das Verbot, Tiere zu töten, durch die Lehre von der Seelenwanderung begründet werden sollte. Da Xenokrates einen Uebergang der Menschenseelen in Tierleiber nicht annahm, kann er diese Begründung zum mindesten nicht dogmatisch vorgebracht haben; wir wissen aber, dafs er ein eigenes Buch über die Enthaltung von fleischlicher Nahrung schrieb und darin das Argument vorbrachte, das Fleisch der Tiere sei durch ihre vernunftlose Seele beeinflufst, so dafs durch seinen Genufs unsere Vernunft leiden würde; wir hören ferner, dafs er als mutmafslichen Grund für das Verbot des Triptolemus, Tiere zu töten, u. a. anführte, dafs es schrecklich sei, Verwandtes (*τὸ ὁμογενές*) zu töten, oder dafs durch die Schonung der zahmen Tiere auch das menschliche Leben zahm gemacht werden sollte.[1]) Das sind also keine mystischen Gründe, sondern sie beruhen auf dem Bestreben nach Beschwichtigung der Leidenschaften und Zurückdämmung des *ἄλογον*, ganz der sonstigen Richtung der xenokratischen Ethik entsprechend. Sonach halte ich es wohl für möglich, dafs er das *ἄλογον καὶ ἄτακτον καὶ βίαιον* in uns mit den Titanen verglich, das auf die Befreiung resp. Beschwichtigung durch den *νοῦς* warte, wie die Titanen auf den Befreier Dionysos[2]): so erklärt sich wohl das *ἀποκορυφοῦται εἰς Διόνυσον*. Bestimmtere Vermutungen wage ich über den Zusammenhang der Plutarchstelle mit Xenokrates nicht aufzustellen.

Immerhin ist es — um dies gleich hier anzuschliefsen — bei dem bekannten Verhältnis des Plutarch zu Xenokrates sehr wahrscheinlich, dafs dieser auch sonst in den beiden Reden *περὶ σαρκοφαγίας* benutzt ist. Dümmler a. a. O. weist dem Xenokrates die fingierte Rede der Autochthonen an die spätere Menschheit zu, in der sie sich wegen ihres Fleischgenusses entschuldigen: zu ihrer Zeit seien Himmel, Gestirne und Erde noch in trost-

1) Frgm. 98. Man wird an die Anekdote erinnert, nach der Xenokrates den Sperling, der auf der Flucht vor einem Habicht sich in sein Gewand verkriecht, freundlich aufnimmt: 'man dürfe einen Schutzflehenden nicht ausliefern' (Laert. IV 10).

2) Vgl. Olympiod. in Phäd. p. 68, 20 *ως μὲν τὸ φρουροῦν αὐτὸς ὁ Διόνυσος· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ λύων τὸν δεσμὸν ὢν ἂν ἐθέλῃ, ἅτε καὶ αἴτιος ὢν αὐτὸς τῆς μερικῆς ζωῆς· ὡς δὲ τὸ φρουρούμενον αὐτὸ τὸ πάθος τοῦ ἐν σώματι δεσμοῦ*: hier ist allerdings die Befreiung der Tod.

loser Unordnung und Verwirrung gewesen; noch hätte man keine Saatfrüchte besessen, man habe sich von Erdschlamm, Wurzeln u. s. w. genährt: da sei es kein Wunder, wenn man aus Not auch zu der widernatürlichen Fleischnahrung gegriffen habe; jetzt sei das nicht mehr nötig. Dümmlers Begründung ist folgende: 'Da bei Plutarch überhaupt und hier insbesondere durch die vegetarianische Tendenz Benutzung Epikurs ausgeschlossen ist, bleibt als Quelle eigentlich nur Xenokrates und Theophrast übrig. Beide sind Lieblingsschriftsteller von Plutarch; ich glaube, dafs an unserer Stelle ersterer benutzt ist, denn obwohl die Ausführung Plutarchs gut zu Theophrasts Aeufserungen bei Porph. de abst. II 8 stimmt, fehlt die nach Theophrasts Meinung der Tiernahrung vorausgegangene Anthropophagie gänzlich, dann führt Plut. a. a. O. C. 7 wahrscheinlich die mystisch motivierte Lehre des Xenokrates über die Entstehung des Fleischgenusses an, welchen er kurz vorher nennt.' Man könnte für Xenokrates weiter anführen, dafs von allen Schilderungen der Anfänge des Menschengeschlechtes, die wir besitzen, der hier gegebenen am meisten die des platonischen Politicus p. 274b entspricht. Aber wenn schon hier, obwohl die Form des Mythus Anlafs dazu bot, nicht davon die Rede ist, dafs die Menschen anfangs in einer Welt lebten, die noch nicht zur jetzigen Ordnung und Schönheit gebracht war, so konnte dies Xenokrates unmöglich in einer Darstellung thun, die nicht mythisch gemeint war. Mochte er die ersten Menschen immerhin in Einfachheit und Dürftigkeit leben lassen, wie das auch bei Platon Leg. III 677 b ff. nach jedem der grofsen *κατακλυσμοί* geschieht — in der von Gott in der Ewigkeit geschaffenen Welt mufste die Sonne von Anfang an ihren leuchtenden Gang gehen wie jetzt. Ich glaube, wir haben trotz Dümmlers Widerspruch ein epikureisches Excerpt vor uns. Benutzung Epikurs durch Plutarch ist durchaus nicht von vornherein ausgeschlossen, er läfst ja auch an den Stoikern kein gutes Haar und schreibt doch Ariston und Posidonius nach Herzenslust aus. Vegetarianische Tendenz ist aber doch bei dem, der 'omnes libros suos replevit oleribus et pomis', recht wohl verständlich. Es kommt hinzu, dafs auch sonst in diesen plutarchischen Excerpten sich viel epikureisches Gut findet.[1]) Xenokra-

1) In I c. 2. 5. II 2 wird bewiesen, dafs das Fleischessen, oder wenigstens das unmäfsige (II 2) weder notwendig noch naturgemäfs sei; *αἱ περὶ τὴν ἐδωδὴν ἀκρασίαι τὸ φυσικὸν παρελθοῦσαι καὶ ἀναγκαῖον τέλος ἐν ὠμότητι*

tischen Ursprungs könnten dagegen nach dem oben Gesagten recht wohl die Fragmente sein, die von der *ἐξημέρωσις* der Menschen durch die Enthaltung von Fleischnahrung sprechen (I 7 in. II 3. 4 extr.; vgl. dazu die Betonung des *ἥμερον* und die Erwähnung der Pythagoreer de sollert. anim. c. 2)[1]) und Empedokles und Pythagoras verteidigen; ebenso II cap. 5: hier heifst es, wenn die Lehre von der Seelenwanderung auch nicht glaubwürdig erscheine, so sei es doch bei der Unsicherheit der Sache geratener, die Tiere zu schonen; dann thue man nichts Böses und vermeide vielleicht eine grofse Unthat. Dies Argument konnte wohl weder ein Epikureer oder Peripatetiker vorbringen, der der Seelenwanderung ganz fern stand, noch ein Neupythagoreer, dem sie Dogma war; dagegen pafst es für einen Mann wie

---

καὶ παρανομίᾳ ποικίλλουσι τὴν ὄρεξιν: es gehört also zur dritten Gattung der *ἐπιθυμίαι*, s. Epic. sent. XXIX fr. 456. Plutarch I 2 sagt . . . *οἷς τοσαῦτα περίεστι τῶν ἀναγκαίων, τί καταψεύδεσθε τῆς γῆς ὡς τρέφειν μὴ δυναμένης*; vgl. Fr. 459 'quam multa ex terra arboribusque gignuntur cum copia facili tum suavitate praestanti.' Man halte dazu auch Plut. Gryllos c. 8 *καὶ σαρξὶ χρῆται πρῶτον, ὑπ' οὐδεμιᾶς ἀπορίας οὐδ' ἀμηχανίας, ᾧ πάρεστιν ἀεὶ καθ' ὥραν ἄλλα ἐπ' ἄλλοις ἀπὸ φυτῶν καὶ σπερμάτων τρυγῶντι καὶ λαμβανομένῳ καὶ δρεπομένῳ μὴ κάμνειν διὰ πλῆθος.* Im Gryllos ist zwar das Epikureische (Epic. praef. LXX) mit Kynischem stark gemischt, und kynisch ist auch in diesem Capitel der Preis der tierischen Mäfsigkeit (vgl. Ps.-Hippokr. ep. 17, IX p. 370 Littré. Plut. de soll. an. c. 11. Dio Chrys. or. VI p. 204 R. [Lucian] Cyn. 15. Philo de animal. 47); aber auch hier erscheinen die *ἀναγκαῖαι* und *κατὰ φύσιν ἐπιθυμίαι* (c. 8 in.), und gegen das Fleischessen hat nie ein Kyniker gepredigt (Julian or. VI 191c ff. verkennt die *ὠμοφαγία* des Diogenes vollständig). Plut. I 2 extr. heifst es von den wilden Tieren *ἐκείνοις μὲν γὰρ ὁ φόνος τροφή, ὑμῖν δ' ὄψον ἐστίν*, und II 2 in. *οὐ διὰ τροφὴν οὐδὲ χρείαν οὐδ' ἀναγκαίως, ἀλλ' ὑπὸ κόρου καὶ ὕβρεως καὶ πολυτελείας ἡδονὴν πεποίηνται τὴν ἀνομίαν*: vgl. Gryll. 8 *αἷμα μὲν γὰρ καὶ φόνοι καὶ σάρκες ἰκτίνῳ . . . σιτίον οἰκεῖον, ἀνθρώπῳ δ' ὄψον ἐστίν . . . οὐχ, ὡς τὰ θηρία, τῶν πλείστων ἀπέχεται, ὀλίγοις δὲ πολεμεῖ, διὰ τὴν τῆς τροφῆς ἀνάγκην*, und die Epikureer bei Porphyr. de abst. I 51 (Fr. 464) *οὐ γὰρ πρὸς ζωῆς συμμονήν, πρὸς δὲ ποικιλίαν ἡδονῶν συνεβάλλετο* (sc. *ἡ σαρκοφαγία*). Auch die hygienische Seite der Frage wird bei Plutarch erwähnt (I 5 extr.) wie bei Porphyr und im Gryllos a. d. a. O.

1) Ueber die Erzählung von den ersten Tiertötungen, die de esu carn. II 4 ähnlich gegeben wird wie de soll. an. 2, siehe Schmekel, de Ovidiana Pythagorae doctr. adumbratione p. 39 ff. Auf wen sie zurückgeht, weifs auch ich nicht. Doch vgl. Cic. de nat. d. II 63, 159, woraus erhellt, dafs ähnliches selbst beim Stoiker Posidonius vorkam, der im Uebrigen bei seinem Preis der Tiere (ebd. 47, 122 ff.) natürlich nicht vegetarianische, sondern teleologische Tendenzen verfolgte.

Xenokrates, der eine vermittelnde Stellung einnahm. Aber das sind alles leichtwiegende Vermutungen, und schon die Erwägung z. B., dafs wir von Polemons Büchern *περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου* so gut wie nichts wissen, mahnt zur gröfsten Vorsicht.

Zweifelhaft ist, ob mit der *φρουρὰ Τιτανική*, um zu dieser zurückzukehren, folgende Nachricht in Verbindung zu setzen ist: Tertullian ad nat. II 2 'Arcesilaus trinam formam divinitatis ducit, Olympios, Astra, Titanios, de Caelo et Terra: ex his, Saturno et Ope, Neptunum, Iovem et Orcum, et ceteram successionem. Xenocrates Academicus bifariam fecit, Olympios et Titanios, qui de Caelo et Terra.' Es frägt sich, ob wir den Satz in die Mythologie des Xenokrates einreihen[1]) oder ihn allegorisch deuten[2]) oder endlich ihn als blofse historische Nachricht auffassen sollen. Im ersteren Falle könnten unter den titanischen Göttern nur böse Dämonen verstanden werden, und es spricht dafür, dafs Xenokrates zu diesen in der That offenbar auch die Titanen gezählt hat (Plut. de Is. et Osir. 25); dafs er bei Aetius I 7, 30 den Himmel und die Gestirne *Ὀλυμπίους θεούς* nennt; dafs Plutarch in xenokratischer Umgebung (a. a. O. 26) die Stelle Platons Leg. IV 717 a, die von den chthonischen Göttern im Gegensatz zu den olympischen handelt, auf die Dämonen bezieht; dafs die Phädonscholien unmittelbar nach dem Xenokrates- und Porphyrius-Citat (p. 66, 27) fortfahren: *ὅτι οὔσης διττῆς δημιουργίας, ἢ ἀμερίστου ἢ μεμερισμένης, ταύτης μὲν προεστάναι φησὶ τὸν Διόνυσον, διὸ μερίζεσθαι, ἐκείνης δὲ τὸν Δία, καὶ πλῆθος ὑποτετάχθαι οἰκεῖον τῷ μὲν Ὀλυμπίων θεῶν, τῷ δὲ τῶν Τιτάνων*, was man also ebenfalls aus Porphyr-Xenokrates herleiten könnte. Nun ist aber von einem Kampf der bösen Dämonen gegen die Götter bei Xenokrates nicht die Rede und kann auch nach seiner ganzen Dämonologie kaum die Rede sein; die sogenannten Götter, die im Titanenkampfe verwundet wurden, hat er auch als Dämonen gefafst.[3]) Der Zusatz 'qui de caelo et terra' könnte zwar auf die Dämonen passen, nach dem Zusammenhange mufs er sich aber, wie bei Arkesilaos, auf beide Göttergeschlechter beziehen: und dies stimmt nicht zur xenokratischen Mythologie. So nahe es ferner liegt, die Notiz allegorisch zu deuten und auf

1) So Schmertosch a. a. O. 11 f.

2) So Zeller zweifelnd 1031, 1.

3) de def. orac. 21 *οὕτως (ὡς τὰ περὶ Πύθωνα καὶ Διόνυσον) ἔχειν καὶ τὰ Τυφωνικὰ καὶ τὰ Τιτανικά· δαιμόνων μάχας γεγονέναι πρὸς δαίμονας.*

den Gegensatz des Guten und Bösen im Menschen oder im Weltall zu deuten, so scheint doch andererseits die Verbindung mit der Nachricht über Arkesilaos, die nur historisch oder mythographisch gefafst werden kann[1]), für eine gleiche Interpretation der unsrigen zu sprechen[2]), und man müfste, um dem zu entgehen, annehmen, dafs Tertullians Quelle irrtümlich Verschiedenartiges unter einem Gesichtspunkte zusammengefafst habe. Es wird also geraten sein, sich hier vorläufig des Urteils zu enthalten.

Die Lehre Platons, dafs die sittliche Vervollkommnung des Menschen von der Herrschaft des *νοῦς* über das *ἄλογον*, von der Loslösung und Befreiung des Geistes aus den Banden der Sinnlichkeit abhange, hat unter seinen Schülern Xenokrates, und, wie es scheint, nur er aufgenommen, in mancherlei Form dargestellt und in den Mittelpunkt seiner Pflichtenlehre gestellt. Soviel konnten wir, wenn nicht zur völligen Gewifsheit, so doch zur Wahrscheinlichkeit bringen. Unsere Quellen fliefsen hier so spärlich, und unsere Kenntnis der Geschichte des Platonismus ist bisher so lückenhaft, dafs wir noch nicht festzustellen vermögen, ob Xenokrates mit dieser Fortbildung platonischer Gedanken Einflufs auf die Folgezeit ausgeübt hat. Mir selbst ist auch dies in hohem Grade wahrscheinlich. Der Mann, der nach ihm zuerst diese Lehre mit durchschlagendem Erfolge vertreten hat, und durch den sie eine weittragende Bedeutung gewonnen hat, deren Ausdehnung wir jetzt noch nicht annähernd übersehen, ist Posidonius; auf ihn geht die asketische Ethik Philons und so mancher anderer zurück, die Ethik, die man jetzt als neupythagoreisch zu bezeichnen pflegt. Es ist aber kein Zufall, dafs wir im Verlaufe dieser Untersuchungen, die in erster Linie der xenokratischen Philosophie gewidmet waren, so häufig dem Posidonius begegnet sind; er hat so manchen Weg zuerst wieder betreten, den Xenokrates eröffnet hatte und der nach diesem verlassen worden war; und er hat dies sicher nicht gethan, ohne wissentlich den Spuren seines Vorgängers zu folgen. Spätere Untersuchungen werden vielleicht keinen Zweifel mehr darüber lassen, dafs auch in der Geschichte der Pflichtenlehre die Linie von Platon zu Posidonius über Xenokrates führt.

1) Zeller III 1, 496, 4.

2) So findet sich ja auch bei Platon einmal (Tim. 40c): *Γῆς τε καὶ Οὐρανοῦ παῖδες Ὠκεανός τε καὶ Τηθὺς ἐγενέσθην* etc.

IV. Fragmente.

UEBERLIEFERTE TITEL DER SCHRIFTEN.

Laert. Diog. IV 2, 11 *καὶ πλεῖστα ὅσα καταλέλοιπε συγγράμματα καὶ ἔπη καὶ παραινέσεις, ἅ ἐστι ταῦτα·*

περὶ φύσεως α΄ β΄ γ΄ δ΄ ε΄ ϛ΄
περὶ σοφίας ϛ΄
περὶ πλούτου α΄
Ἀρκὰς α΄
περὶ τοῦ ἀορίστου α΄
(12) *περὶ τοῦ παιδίου α΄*
περὶ ἐγκρατείας α΄
περὶ τοῦ ὠφελίμου α΄
περὶ τοῦ ἐλευθέρου α΄
περὶ θανάτου α΄
περὶ ἑκουσίου α΄
περὶ φιλίας α΄ β΄
περὶ ἐπιεικείας α΄
περὶ τοῦ ἐναντίου α΄ β΄
περὶ εὐδαιμονίας α΄ β΄
περὶ τοῦ γράφειν α΄
περὶ μνήμης α΄
περὶ τοῦ ψεύδους α΄
Καλλικλῆς α΄
περὶ φρονήσεως α΄ β΄
Οἰκονομικὸς α΄
περὶ σωφροσύνης α΄
περὶ δυνάμεως νόμου α΄
περὶ πολιτείας α΄
περὶ ὁσιότητος α΄
ὅτι παραδοτὴ ἡ ἀρετή α΄
περὶ τοῦ ὄντος α΄
περὶ εἱμαρμένης α΄
περὶ παθῶν α΄
περὶ βίων α΄
περὶ ὁμονοίας α΄
περὶ μαθητῶν α΄ β΄
περὶ δικαιοσύνης α΄
περὶ ἀρετῆς α΄ β΄

---

1 Themistius paraphr. Arist. de an. I 4 f. 71v Ald. *πάνυ τὴν διάνοιαν ἐπιζητῶν τὴν Ξενοκράτους ὡς δῆλόν ἐστιν ἐκ τῶν περὶ φύσεως αὐτῷ γεγραμμένων*: Frgm. 61; ebd. 5 f. 72r Ald. *ὅπως μὲν ἔλεγε τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν εἶναι κινοῦντα ἑαυτὸν Ξενοκράτης, ἐκ τῶν ἐκείνου ληπτέον καὶ μάλιστα ἐκ τοῦ πέμπτου τῶν περὶ φύσεως τἀνδρὶ γεγραμμένων*: Frgm. 61.

20 Clemens Alex. Strom. II 5 p. 441, 18 P. *Ξενοκράτης ἐν τῷ περὶ φρονήσεως*: Frgm. 6.

Der Text des Laertius ist der Cobetsche, nur habe ich 52. 59. 60. 76 die Zahlen als verderbt bezeichnet; Mullachs Conjecturen dazu sind zwecklos. Im Uebrigen bemerke ich nur: 6 *παιδίου* scheint verderbt (s. Zeller, Ph. d. Gr. II 1, 1027, 2), viell. aus *ἀϊδίου*. 52 *λύσις*: Menage wohl richtig *λύσεις*. 61 *μετὰ τοῦτο — βιβλία ιϛ΄* gehört wohl zum Vorhergehenden, da die Zahlen sonst nie vor den Titeln stehen; dann wären nach *μαθημάτων* und *λέξιν* Zahlen ausgefallen.

περὶ εἰδῶν α'
περὶ ἡδονῆς α' β'
περὶ βίου α'
περὶ ἀνδρείας α'
περὶ τοῦ ἑνός α'
περὶ ἰδεῶν α'
(13) περὶ τέχνης α'
περὶ θεῶν α' β'
περὶ ψυχῆς α' β'
περὶ ἐπιστήμης α';
πολιτικός α'
περὶ ἐπιστημοσύνης α'
περὶ φιλοσοφίας α'
περὶ τῶν Παρμενίδου α'
Ἀρχέδημος ἢ περὶ δικαιοσύνης α'
περὶ τἀγαθοῦ α'
τῶν περὶ τὴν διάνοιαν α' β' γ' δ' ε' ϛ' ζ' η'
λύσις τῶν περὶ τοὺς λόγους † ι'
φυσικῆς ἀκροάσεως α' β' γ' δ' ε' ζ'
κεφάλαιον α'
περὶ γενῶν καὶ εἰδῶν α'
Πυθαγόρεια α'
λύσεις α' β'
διαιρέσεις η'
θέσεων βιβλία † κ' μ' γ'
τῆς περὶ τὸ διαλέγεσθαι πραγματείας βιβλία † ιδ' μ' α' β' ψ' μ'
μετὰ τοῦτο βιβλία ιε' καὶ ἄλλα βιβλία ιϛ' περὶ μαθημάτων τῶν περὶ τὴν λέξιν
λογιστικῶν βιβλία θ'
τῶν περὶ τὰ μαθήματα βιβλία ϛ'
τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἄλλα βιβλία δύο
περὶ γεωμετρῶν βιβλία ε'
ὑπομνημάτων α'
ἐναντίων α'
περὶ ἀριθμῶν α'
ἀριθμῶν θεωρία α'
περὶ διαστημάτων α'
τῶν περὶ ἀστρολογίαν ϛ'
στοιχεῖα πρὸς Ἀλέξανδρον περὶ βασιλείας δ' (14)
πρὸς Ἀρύβαν
πρὸς Ἡφαιστίωνα
περὶ γεωμετρίας α' β'
στίχοι † μ' κ' β' δ' σ' λ' θ'.

Lucian encom. Demosth. 47 τῶν Ξενοκράτους καὶ Πλάτωνος ὑπὲρ ἀθανασίας λόγων ἐκλαθόμενος: Frgm. 74.

Clemens Alex. Strom. VII 6 p. 849, 15 P. Ξενοκράτης ἰδίᾳ πραγματευόμενος περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ζώων τροφῆς: Frgm. 100.

Simplicius zu Arist. Phys. VIII 1 p. 427 a 15 Br. Ξενοκράτης .. ἐν τῷ περὶ τοῦ Πλάτωνος βίου, zu Arist. de cael. I 2 p. 8 b 17 K. Ξενοκράτης ... ἐν τῷ περὶ τοῦ Πλάτωνος βίου, de cael. I 3 p. 41 b 4 K. ἐκ τῶν ὑπὸ Ξενοκράτους περὶ τούτων ἱστορηθέντων ... ἐν τοῖς περὶ τοῦ Πλάτωνος βίου γεγραμμένοις: Frgm. 53.

Simplicius zu Arist. Phys. I 4 p. 151, 8 D. λάβοι δ' ἄν τις καὶ παρὰ Σπευσίππου καὶ παρὰ Ξενοκράτους καὶ τῶν ἄλλων οἳ παρεγένοντο ἐν τῇ περὶ τἀγαθοῦ Πλάτωνος ἀκροάσει· πάντες γὰρ συνέγραψαν ... τὴν δ'ξαν αὐτοῦ: Frgm. 27.

---

42 Cicero de nat. deor. I 13, 34 'Xenocrates .. cuius in libris, qui sunt de natura deorum': Frgm. 17.

60 Cicero Academ. prior. II 46, 143 'ubi enim aut Xenocraten sequitur (Antiochus), cuius libri sunt de ratione loquendi multi et multum probati...?'

73 Plutarch adv. Colot. 32, 9 p. 112 b παρὰ δὲ Ξενοκράτους Ἀλέξανδρος ὑποθήκας ᾔτησε περὶ βασιλείας. Athenaeus I p. 3 f. ὅτι Ξενοκράτης ὁ Χαλκηδόνιος καὶ Σπεύσιππος ὁ Ἀκαδημαϊκὸς καὶ Ἀριστοτέλης βασιλικοὺς νόμους ἔγραψε.

1 viell. ist περὶ θανάτου (ob. Laert. 10) oder περὶ ψυχῆς (43) gemeint.

10 vgl. ebenda p. 453, 28. 454, 20.

13 viell. identisch mit περὶ πολιτείας (24).

Suidas s. v. Ξενοκράτης II 1 p. 1033, 13 Bernh. *ἔγραψε περὶ τῆς Πλάτωνος πολιτείας.*

Athenaeus V 186b *τοῦ γοῦν Ξενοκράτους ἐν Ἀκαδημείᾳ καὶ πάλιν Ἀριστοτέλους συμποτικοί τινες ἦσαν νόμοι.*

Apuleius Flor. IV 20 'canit enim ... Xenophon historias Xenocrates satiras' ist Crates zu schreiben, s. Rohde Rh. M. XL 112 f.

EINTEILUNG DER PHILOSOPHIE.

SEXTUS empir. adv. dogmat. I (mathem. VII) 16 *πλὴν οὗτοι μὲν (οἱ διμερῆ τὴν φιλοσοφίαν ὑποστησάμενοι) ἐλλιπῶς ἀνεστράφθαι δοκοῦσιν, ἐντελέστερον δὲ παρὰ τούτους οἱ εἰπόντες τῆς φιλοσοφίας τὸ μέν τι εἶναι φυσικὸν τὸ δὲ ἠθικὸν τὸ δὲ λογικόν· ὧν δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός, περὶ πολλῶν μὲν φυσικῶν πολλῶν δὲ ἠθικῶν οὐκ ὀλίγων δὲ λογικῶν διαλεχθείς· ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτη καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου ἔτι δὲ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔχονται τῆσδε τῆς διαιρέσεως.* 1

VORBEDINGUNG UND ZWECK DER PHILOSOPHISCHEN BILDUNG.

PLUTARCH de virtute mor. 12 p. 452 d *οὐ γὰρ οὕτω τὰ μαθήματα φαίη τις ἄν, ὡς ἔλεγε Ξενοκράτης, λαβὰς εἶναι φιλοσοφίας, ὡς τὰ πάθη τῶν νέων.* 2

LAERTIUS Diogenes IV 2, 10 *πρὸς δὲ τὸν μήτε μουσικὴν μήτε γεωμετρίαν μήτε ἀστρονομίαν μεμαθηκότα, βουλόμενον δὲ παρ' αὐτὸν φοιτᾶν· πορεύου, ἔφη (ὁ Ξενοκράτης)· λαβὰς γὰρ οὐκ ἔχεις φιλοσοφίας. οἱ δὲ τοῦτό φασιν εἰπεῖν· παρ' ἐμοὶ γὰρ πόκος οὐ κνάπτεται.*

PARALLELA sacra profana Florent. II 13, 22 p. 191 Mein. *Ξενοκράτης νέον φιλοσοφεῖν βουλόμενον ἤρετο εἰ γεγεωμέτρηκε· τοῦ δ' ἀποφήσαντος, ἀλλ' εἰ ἠστρονόμηκε· καὶ τοῦτο ἀπειπόντος, ἀλλ' εἰ τὰ τῶν ποιητῶν ἀνέγνωκεν· ὃ δὲ καὶ τοῦτο ἔξαρνος ἦν· ἄλλως δὲ εἰ γράμματα οἶδεν· οὐδὲ ταῦτα ἔφη ἐκεῖνος εἰδέναι· πόκος τοίνυν, εἶπεν ὁ Ξενοκράτης, ὑπὸ γναφέως οὐ πλύνεται.*

PARALLELA sacra profana Florent. II 15, 111 p. 205 Mein. *Ξενοκράτης, ὁπότε τις αὐτῷ σχολάζειν ἤθελεν οὐδενὸς τῶν ἐγκυκλίων μαθημάτων μετειληφώς· ἄπιθι, εἶπε, λαβὰς οὐκ ἔχεις πρὸς φιλοσοφίαν· δεῖ γὰρ προμεμαλάχθαι διὰ τούτων τὴν ψυχήν.*

ANONYMUS de Hippomacho Cramer anecd. Paris. I p. 171, 10 *ὁ μὲν γὰρ Ξενοκράτης ἐρόμενος τὸν παρ' αὐτῷ φιλοσοφεῖν νέον βουλόμενον εἰ γεγεωμέτρηκεν, εἰ μουσικῆς ἀπακήκοεν, ὡς οὐκ ἔφη, ἀπιέναι πάλιν αὐτὸν ἐκέλευσεν, οὐκ ἔχειν γὰρ λαβὰς πρὸς φιλοσοφίαν.*

---

3 vgl. Fr. 80, S. 190, 43.
6 *πολλῶν* Bekker: *περὶ πολλῶν.*

Scholion zu Dionysius Thr. Bekker anecd. Gr. p. 728, 4 *Ξενοκράτην δὲ τὸν φιλόσοφον λέγουσι βουλομένου τινὸς ἀγραμματικεύτου φιλοσοφεῖν εἰπεῖν· ἄπιθι· λαβὰς γὰρ οὐδὲ ὦτα ἔχεις.*

Suidas s. v. *λαβαί* II 1 p. 481, 18 Bernh. *καὶ αὖθις· λαβαὶ φιλοσοφίας ἀριθμητικὴ καὶ γεωμετρική.*

3 Plutarch de virtute mor. 7 p. 446d ... *ὥστε μὴ προεκθεῖν (τὴν ψυχὴν) τοῦ λογισμοῦ μηδ' ὑπενδιδόναι μηδ' ἀτακτεῖν μηδ' ἀπειθεῖν, ἀλλὰ πᾶσαν ὁρμὴν εὐάγωγον οὖσαν 'ἄθηλον ἵππῳ πῶλον ὣς ἅμα τρέχειν', ἐπιβεβαιοῦσαν τὸν Ξενοκράτους λόγον, ὃν ἐκεῖνος εἶπε περὶ τῶν ἀληθῶς φιλοσοφούντων, ὅτι μόνοι ποιοῦσιν ἑκουσίως ἃ ποιοῦσιν ἄκοντες οἱ λοιποὶ διὰ τὸν νόμον, ὥσπερ ὑπὸ πληγῆς κύνες ἢ γαλεοὶ ψόφῳ τῶν ἡδονῶν ἀποτρεπόμενοι καὶ πρὸς τὸ δεινὸν ἀποβλέποντες.*

Ders. adv. Colot. 30 p. 1124d *ἂν γὰρ ἀνελών τις τοὺς νόμους τὰ Παρμενίδου καὶ Σωκράτους καὶ Ἡρακλείτου καὶ Πλάτωνος ἀπολίπῃ δόγματα, πολλοῦ δεήσομεν ἀλλήλους κατεσθίειν καὶ θηρίων βίον ζῆν· φοβησόμεθα γὰρ τὰ αἰσχρὰ καὶ τιμήσομεν ἐπὶ τῷ καλῷ δικαιοσύνην, θεοὺς ἄρχοντας ἀγαθοὺς καὶ δαίμονας ἔχειν τοῦ βίου φύλακας ἡγούμενοι καὶ τὸν ὑπὲρ γῆς καὶ ὑπὸ γῆν χρυσὸν ἀρετῆς ἀντάξιον μὴ τιθέμενοι καὶ ποιοῦντες ἑκουσίως διὰ τὸν λόγον, ἤ φησι Ξενοκράτης, ἃ νῦν ἄκοντες διὰ τὸν νόμον.*

Cicero de repnbl. I 2, 3 'quin etiam Xenocratem ferunt nobilem in primis philosophum, cum quaereretur ex eo, quid adsequerentur eius discipuli, respondisse, ut id sua sponte facerent, quod cogerentur facere legibus.'

Servius zu Verg. Aen. VII 204 (203 Saturni gentem, haud vinclo nec legibus aequam, | sponte sua veterisque dei se more tenentem) 'Xenocratis est hoc: qui cum primus philosophiae scolam aperuisset, cum autem in porticibus de philosophia tractaretur, et interrogatus esset, quid praestare posset discipulis suis respondit, ut id voluntate faciant quod alii iure coguntur.'

Gnomologium Vaticanum n. 417, Wiener Stud. XI p. 194 *Ξενοκράτης ὁ φιλόσοφος ἐρωτηθεὶς τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας ἔφη· τὸ τὰ ὑπὸ τῶν νόμων προστεταγμένα ἑκουσίως ποιεῖν.*

4 [Galenus] hist. philos. 8 p. 605, 7 Diels *αἰτία δὲ φιλοσοφίας εὑρέσεώς ἐστι κατὰ Ξενοκράτη τὸ ταραχῶδες ἐν τῷ βίῳ καταπαῦσαι τῶν πραγμάτων.*

---

9 Simonid. Amorg. fr. 5 B.[4]

12 *κύνες ἢ γαλεοὶ* Mezir.: *κυνὸς ἢ γαλῆς.*

29 = Laert. V 1, 20 (Arsen. p. 121, 11 Walz): Aristoteles (vgl. Eth. Nic. IV 14, 1128a31); Parallela Florent. II 13, 146 p. 227 Mein. Maximus 17 p. 586, 8 Comb.: *ὁ αὐτός* = '*φιλόσοφος*'; Arsen. p. 306, 19: Hieron.

33 *Ξενοκράτη* Diels nach Nicol. Reginus' Uebersetzung 'secundum zenocratem', *μὲν Ξενοκράτη* Charter nach Mart. Rota, *Σωκράτη* früher Diels (nach Usener) de Galeni hist. phil. Bonn 1870: *μὲν Ἰσωκράτη* codd.

ERKENNTNISLEHRE UND LOGIK.

Sextus empir. adv. dogmat. I (math. VII) 147 ff. *Ξενοκράτης* 5
δὲ τρεῖς φησὶν οὐσίας εἶναι, τὴν μὲν αἰσθητὴν τὴν δὲ νοητὴν τὴν δὲ σύνθετον καὶ δοξαστήν, ὧν αἰσθητὴν μὲν εἶναι τὴν ἐντὸς οὐρανοῦ, νοητὴν δὲ πάντων τῶν ἐκτὸς οὐρανοῦ, δοξαστὴν δὲ καὶ σύνθετον τὴν αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ. ορατὴ μὲν γάρ ἐστι τῇ αἰσθήσει, νοητὴ δὲ δι' ἀστρολογίας. τούτων μέντοι τοῦτον ἐχόντων τὸν τρόπον, τῆς μὲν ἐκτὸς οὐρανοῦ καὶ νοητῆς οὐσίας κριτήριον ἀπεφαίνετο τὴν ἐπιστήμην, τῆς δὲ ἐντὸς οὐρανοῦ καὶ αἰσθητῆς τὴν αἴσθησιν, τῆς δὲ μικτῆς τὴν δόξαν· καὶ τούτων κοινῶς τὸ μὲν διὰ τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου κριτήριον βέβαιόν τε ὑπάρχειν καὶ ἀληθές, τὸ δὲ διὰ τῆς αἰσθήσεως ἀληθὲς μέν, οὐχ οὕτω δὲ ὡς τὸ διὰ τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου, τὸ δὲ σύνθετον κοινὸν ἀληθοῦς τε καὶ ψευδοῦς ὑπάρχειν. τῆς γὰρ δόξης τὴν μέν τινα ἀληθῆ εἶναι τὴν δὲ ψευδῆ. ὅθεν καὶ τρεῖς Μοίρας παραδεδόσθαι, Ἄτροπον μὲν τὴν τῶν νοητῶν, ἀμετάθετον οὖσαν, Κλωθὼ δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν, Λάχεσιν δὲ τὴν τῶν δοξαστῶν.

Clemens Alex. Strom. II 5 p. 441, 18 Pott. *εἰκότως οὖν* 6
εἴρηται παρὰ τῷ Σολομῶντι· σοφία ἐν στόματι πιστῶν· ἐπεὶ καὶ Ξενοκράτης ἐν τῷ περὶ φρονήσεως τὴν σοφίαν ἐπιστήμην τῶν πρώτων αἰτίων καὶ τῆς νοητῆς οὐσίας εἶναί φησιν, τὴν φρόνησιν ἡγούμενος διττήν· τὴν μὲν πρακτικήν, τὴν δὲ θεωρητικήν· ἣν δὴ σοφίαν ὑπάρχειν ἀνθρωπίνην. διόπερ ἡ μὲν σοφία φρόνησις· οὐ μὴν πᾶσα φρόνησις σοφία.

Aristoteles Top. VI 3, 141a 6 *οὐκ ἔστι δὲ τὸ δὶς φθέγξα-* 7
σθαι ταὐτὸν ὄνομα τῶν ἀτόπων, ἀλλὰ τὸ πλεονάκις περί τινος τὸ αὐτὸ κατηγορῆσαι, οἷον ὡς Ξενοκράτης τὴν φρόνησιν ὁριστικὴν καὶ θεωρητικὴν τῶν ὄντων φησὶν εἶναι.

Alexander Aphrod. z. St. p. 433, 15 Wall. *τίθησι τούτου παράδειγμα τὸν ὑπὸ Ξενοκράτους ἀποδοθέντα ὁρισμὸν τῆς φρονήσεως λέγοντος 'φρόνησίς ἐστιν ὁριστικὴ καὶ θεωρητικὴ τῶν ὄντων.'*

Boethius de interpret. ed. sec. I 1, II 24, 15 Meis. 'anti- 8
quiores vero, quorum est Plato Aristoteles Speusippus Xenocrates, hi inter res et significationes intellectuum medios sensus ponunt

---

18 Vgl. Nicomachus introd. arithm. I 1, 2 *τὴν σοφίαν ὡρίζετο (Πυθαγόρας) ἐπιστήμην τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας, ἐπιστήμην μὲν οἰόμενος εἶναι κατάληψιν τοῦ ὑποκειμένου ἄπταιστον καὶ ἀμετακίνητον, ὄντα δὲ τὰ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἀεὶ διατελοῦντα ἐν τῷ κόσμῳ καὶ οὐδέποτε τοῦ εἶναι ἐξιστάμενα οὐδὲ ἐπὶ βραχύ· ταῦτα ἂν εἴη τὰ ἄυλα* u. s. f.

in sensibilibus rebus vel imaginationes quasdam, in quibus intellectus ipsius origo consistat.'

9 Porphyrius in harm. Ptol. p. 213ff. Wallis *γράφει δὲ καὶ Ἡρακλείδης καὶ περὶ τούτων ἐν τῇ μουσικῇ εἰσαγωγῇ ταῦτα. Πυθαγόρας, ὥς φησι Ξενοκράτης, εὕρισκε καὶ τὰ ἐν μουσικῇ διαστήματα, οὐ χωρὶς ἀριθμοῦ τὴν γένεσιν ἔχοντα. ἔστι γὰρ σύγκρισις ποσοῦ πρὸς ποσόν· ἐσκοπεῖτο τοίνυν, τίνος συμβαίνοντος τά τε σύμφωνα γίγνεται διαστήματα καὶ τὰ διάφωνα καὶ πᾶν ἡρμοσμένον καὶ ἀνάρμοστον· καὶ ἀνελθὼν ἐπὶ τὴν γένεσιν τῆς φωνῆς ἔφη ὡσεὶ μέλλει τι ἐκ τῆς ἰσότητος σύμφωνον ἀκουσθήσεσθαι, κίνησιν δεῖ τινα γενέσθαι· η δὲ κίνησις οὐκ ἄνευ ἀριθμοῦ γίνεται· ὁ δ' ἀριθμός, οὐκ ἄνευ ποσότητος. κινήσεως δέ φησιν εἴδη δύο, τὸ μὲν φορά, το δὲ ἀλλοίωσις· καὶ φορᾶς μὲν εἴδη δύο, ἡ μὲν ἐν κύκλῳ, ἡ δὲ ἐπ' εὐθύ· καὶ τῆς μὲν ἐν κύκλῳ, ἡ μὲν εἰς τόπον ἐκ τόπου φέρεται, ὡς ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα, ἡ δ' ἐν τόπῳ μένοντι, ὡς οἱ κινούμενοι κῶνοι καὶ σφαῖραι περὶ τὸν ἴδιον ἄξονα· τῆς δὲ εἰς εὐθὺ φορᾶς πλείονά ἐστιν εἴδη· περὶ ὧν οὐκ ἀναγκαῖον νῦν λέγειν. ὑποκείσθω οὖν, φησίν, ὅτι ἐστί τις φορὰ ἡ περὶ τοὺς φθόγγους εἰς τόπον ἐκ τόπου, εἰς εὐθύ, ἐπὶ τὸ τῆς ἀκοῆς αἰσθητήριον φερομένη· πληγῆς γὰρ ἔξωθεν προσγενομένης, ἀπὸ τῆς πληγῆς φωνὴ φέρεταί τις, μέχρις ἂν εἰς τὸ τῆς ἀκοῆς ἀφίκηται αἰσθητήριον· ἀφικομένη δὲ ἐκίνησε τὴν ἀκοὴν καὶ αἴσθησιν ἐνεποίησεν. ἡ πληγη δέ, φησιν, ἐν οὐδενὶ χρόνῳ ἐστίν, ἀλλ' ἐν ὅρῳ χρόνου τοῦ παρεληλυθότος καὶ τοῦ μέλλοντος· οὔτε γάρ, ὅτε προσφέρει τις προσκρούσων, τότ' ἐγεννήθη πληγή· οὔτε ὅτε πέπαυται· ἀλλὰ ἐν τῷ μεταξὺ τοῦ τε μέλλοντος χρόνου καὶ τοῦ παρεληλυθότος ἐστὶν ἡ πληγή, οἱονεὶ τομή τις τοῦ χρόνου καὶ διορισμός. καθάπερ γάρ, φησιν, εἰ γραμμὴ τέμνει τὸ ἐπίπεδον, ἐν οὐδετέρῳ ἐπιπέδῳ ἐστὶν ἡ γραμμή, οὕτω καὶ ἡ πληγή, οὖσα το νῦν, ἐν οὐδετέρῳ τῶν χρόνων ἐστὶ τοῦ παρεληλυθότος καὶ μέλλοντος· φαίνεται δέ, φησιν, ἡ πληγὴ ἐν χρόνῳ τινὶ γιγνομένη ἀνεπαισθήτῳ διὰ τὴν τῆς ἀκοῆς ἀσθένειαν, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῆς ὄψεως ὁρῶμεν γιγνόμενον· πολλάκις γὰρ κώνου κινουμένου, στιγμῆς ἐπούσης μιᾶς ἐπὶ τοῦ κώνου λευκῆς ἢ μελαίνης, φαίνεσθαι συμβαίνει κύκλον ἐπὶ τοῦ κώνου ὁμόχρουν τῇ στιγμῇ· καὶ πάλιν γραμμῆς μόνης ἐπούσης λευκῆς ἢ μελαίνης τοῦ κώνου κινουμένου*

---

11 *δεῖ*: *δή*. 23 *ἐνεποίησεν*: *ἀνεποίησεν*.

τὴν σύμπασαν ἐπιφάνειαν συμβαίνει τὴν τοιαύτην φαίνεσθαι, οἷον ἂν ᾖ καὶ τὸ τῆς γραμμῆς χρῶμα. καθὸ μέρος οὐδὲ ἓν ἡ στιγμὴ τοῦ κύκλου φαίνεται, οὐδὲ ἓν ἡ γραμμὴ τῆς ἐπιφανείας· ἀλλ' ὄψις το τοιοῦτον διακριβοῦν οὐ δύναται. φησὶ δὲ τὸ τοιοῦτο καὶ περὶ τὴν ἀκοὴν γίγνεσθαι· καὶ μᾶλλον ἐν ταράχῳ ἐστὶν ἡ ἀκοὴ ἤπερ ἡ ὄψις. εἰ γάρ τις, φησί, χορδὴν κατατείνας καὶ κρούσας ἐάσῃ αὐτὴν ἀπηχεῖν, συμβήσεταί τινων μὲν ἀκηκοέναι φθόγγων· τὴν δὲ ἔτι κινεῖσθαι σειομένην καὶ ἐπὶ τὸν αὐτὸν τόπον ἀνακάμψεις ποιεῖσθαι· ὥστε τὴν μὲν ὄψιν τὴν κίνησιν τῆς χορδῆς φανερὰν μᾶλλον ἢ τῇ ἀκοῇ γίγνεσθαι. καθ' ἑκάστην δὲ πρόσκρουσιν τοῦ ἀέρος τυπτομένου ὑπ' αὐτῆς ἀναγκαῖον ἔσται μᾶλλον ἀεὶ καὶ μᾶλλον τῇ ἀκοῇ προσπίπτειν τινὰ ἦχον· εἰ δὲ τοῦτό, φησιν, οὕτως ἔχει, φανερον ὅτι ἑκάστη τῶν χορδῶν πλείους προΐεται φθόγγους· εἰ οὖν ἕκαστος φθόγγος ἐν τῇ πληγῇ γίγνεται, πληγὴν δὲ εἶναι συμβέβηκεν οὐκ ἐν χρόνῳ ἀλλ' ἐν ὅρῳ χρόνου, δῆλον ὅτι ἀναμέσου τῶν κατὰ φθόγγους πληγῶν σιωπαὶ ἂν εἴησαν, ἐν χρόνῳ ὑπάρχουσαι. ἡ δὲ ἀκοὴ τῶν μὲν σιγῶν οὐ συναισθάνεται διὰ τὸ μὴ εἶναι κινητικὰς τῆς ἀκοῆς· ἀλλὰ καὶ ἅμα τὰ διαστήματα μικρὰ ὄντα καὶ ἀκατάληπτα τυγχάνειν· συνεχεῖς δὲ ὄντες οἱ φθόγγοι ἑνὸς ἤχου ποιοῦνται φαντασίαν παρατεινομένου ἐπὶ ποσόν τινα χρόνον ..... θεωρῶν οὖν τὰς αἰσθήσεις μὴ ἑστώσας ἀλλ' ἐν ταράχῳ οὔσας καὶ τὸ ἀκριβὲς μὴ καταλαμβανούσας ἐπειράθη λόγῳ τινὶ ἑστῶτι συνιδεῖν τὴν τῶν φθόγγων ἁρμογήν· ἐπεὶ γὰρ τῶν φθογγῶν αἱ μέν εἰσιν ἐκμελεῖς αἱ δὲ ἐμμελεῖς, ἐκμελεῖς μὲν ὁπόσαι τραχύνωσι τὴν αἴσθησιν ἡμῶν ἢ ἀνωμάλως κινοῦσι, καθάπερ ὄσφρησιν τὰ δυσώδη, καὶ ὄψιν τὰ τοῦ αὐτοῦ γένους ὁρατά· οὕτω δὴ καὶ ἀκοήν πάντα τὰ τραχέα καὶ ἐστερημένα τοῦ προσηνοῦς. ἐμμελεῖς δέ εἰσιν φωναὶ αἱ προσηνεῖς τε καὶ λεῖαι. δείκνυται δέ, ὅτι πᾶσα φωνὴ κατ' ἀριθμὸν κινεῖται· καὶ ἔστι κοινὸν μὲν αὐτῆς ἡ κατ' ἀριθμὸν κίνησις, ἴδιον δὲ τῆς μὲν τὸ ἐμμελές, τῆς δὲ τὸ ἐκμελές. σκοπεῖν οὖν χρή, τίνος προσγενομένου τοῖς ἀριθμοῖς τὸ τοιοῦτον ἐπισυμβαίνει ταῖς φωναῖς. ἐπεὶ οὖν συμφωνεῖ τοῖς ἀριθμοῖς οὐδὲν ἄλλο ἢ λόγος· λόγου ἄρα προσγενομένου τῇ τῶν φωνῶν κινήσει γίγνεται τὸ ἐμμελές. καὶ οὕτως ἄν τις ἐπιδείξειε παρὰ τὴν τοῦ λόγου αἰτίαν συμβαῖνον τὸ εἰρημένον.

PORPHYRIUS in harm. Ptol. p. 193 Wall. *διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐπιτιμᾶν τινὰς εὐλόγως Ξενοκράτει (Ἀριστόξενός φησιν), ὅτι ἐγχειρήσας ὑπὲρ τῶν διαλεκτικῶν πραγματεύεσθαι, ἀπο φωνῆς ἀρ-* **10**

χεται· οὐδὲν οἰομένους εἶναι πρὸς τὰ διαλεκτικὰ τὸν τῆς φωνῆς ἀφορισμόν, ὅτι ἐστὶν ἀέρος κίνησις· οὐδὲ τὴν μετὰ ταῦτα διαίρεσιν, ὅτι ἐστὶ τῆς φωνῆς τὸ μὲν τοιοῦτον, οἷον ἐκ γραμμάτων συγκεῖσθαι, τὸ δὲ τοιοῦτον, οἷον ἐκ διαστημάτων τε καὶ φθόγγων.

11 Plutarch quaest. conviv. VIII 9, 3 p. 733a Ξενοκράτης δὲ τὸν τῶν συλλαβῶν ἀριθμὸν ὃν τὰ στοιχεῖα μιγνύμενα πρὸς ἄλληλα παρέχει, μυριάδων ἀπέφηνε εἰκοσάκις καὶ μυριάκις μυρίων.

12 Simplicius zu Arist. categ. 4 (1b 27) qu. Γ f. 6ᵛ ed. Ven. p. 47 b 25 Brand. ἄλλοι δὲ κατ' ἄλλον τρόπον · αἰτιῶνται τὴν περιττότητα. οἱ γὰρ περὶ Ξενοκράτην καὶ Ἀνδρόνικον πάντα τῷ καθ' αὑτὸ καὶ τῷ πρός τι περιλαμβάνειν δοκοῦσιν, ὥστε περιττὸν εἶναι κατ' αὐτοὺς τοσοῦτον τῶν γενῶν πλῆθος.

RHETORIK.

13 Sextus empir. adv. math. II 6fsq. Ξενοκράτης δὲ ὁ Πλάτωνος ἀκουστὴς καὶ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς φιλόσοφοι ἔλεγον ῥητορικὴν ὑπάρχειν ἐπιστήμην τοῦ εὖ λέγειν, ἄλλως μὲν Ξενοκράτους τὴν ἐπιστήμην λαμβάνοντος καὶ ἀρχαϊκῷ νόμῳ, ἀντὶ τῆς τέχνης, ἄλλως δὲ τῶν στωικῶν, ἀντὶ τοῦ βεβαίας ἔχειν καταλήψεις, ἐν σοφῷ μόνῳ φυομένην. τὸ δὲ λέγειν ἀμφότεροι παραλαμβάνουσιν ὡς διαφέρον τοῦ διαλέγεσθαι, ἐπειδήπερ τὸ μὲν ἐν συντομίᾳ κείμενον κἂν τῷ λαμβάνειν καὶ διδόναι λόγον διαλεκτικῆς ἐστιν ἔργον, τὸ δὲ λέγειν ἐν μήκει καὶ διεξόδῳ θεωρούμενον ῥητορικῆς ἐτύγχανεν ἴδιον.

14 Sextus empir. adv. Math. II 61 οἱ μὲν οὖν πλεῖστοι καὶ χαρίεντες ἔσχατον οἴονται τῆς ῥητορικῆς ἔργον εἶναι τὸ πείθειν. καὶ γὰρ οἱ περὶ Πλάτωνα εἰς τοῦτο ἀπιδόντες δύναμιν εἰρήκασιν αὐτὴν τοῦ διὰ λόγων πείθειν, καὶ οἱ περὶ Ξενοκράτη πειθοῦς δημιουργόν.

GOETTERLEHRE.

15 Aetius plac. I 7, 30 p. 304b 1 D. (Stob. ecl. phys. I p. 36 W.) Ξενοκράτης Ἀγαθήνορος Καλχηδόντος τὴν μονάδα καὶ δυάδα θεούς, τὴν μὲν ὡς ἄρρενα πατρὸς ἔχουσαν τάξιν ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσαν, ἥντινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιττὸν καὶ νοῦν,

26 Vgl. Plat. Phädr. 259eff. 269eff.

27 Vgl. Quintil. inst. or. II 15, 3 haec opinio (rhetoricen esse vim persuadendi) originem ab Isocrate ... duxit. qui ... finem artis temere comprehendit, dicens esse rhetoricen persuadendi opificem, id est πειθοῦς δημιουργόν. Sextus a. a. O. 62 Ἰσοκράτης φησὶ μηδὲν ἄλλο ἐπιτηδεύειν τοὺς ῥήτορας ἢ ἐπιστήμην πειθοῦς.

28 Vgl. auch Fr. 94 S. 194, 1. Fr. 98.

ὅστις ἐστὶν αὐτῷ πρῶτος θεός· τὴν δὲ ὡς θήλειαν, μητρὸς θεῶν δίκην, τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην, ἥτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχὴ τοῦ παντός. θεὸν δ' εἶναι καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἀστέρας πυρώδεις Ὀλυμπίους θεούς, καὶ ἑτέρους ὑποσελήνους δαίμονας ἀοράτους. ἀρέσκει δὲ καὶ αὐτῷ ⟨θείας τινὰς δυνάμεις⟩ καὶ ἐνδιήκειν τοῖς ὑλικοῖς στοιχείοις. τούτων δὲ τὴν μὲν ⟨διὰ τοῦ ἀέρος Ἅιδην ὡς⟩ ἀειδῆ προσαγορεύει, τὴν δὲ διὰ τοῦ ὑγροῦ Ποσειδῶνα, τὴν δὲ διὰ τῆς γῆς φυτοσπόρον Δήμητρα. ταῦτα δὲ χορηγήσας τοῖς Στωικοῖς τὰ πρότερα παρὰ τοῦ Πλάτωνος μεταπέφρακεν.

Favonius Eulogius zu Cicero Somn. Scip. p. 402 Or. 'estque numerus, **16**
ut Xenocrates censuit, animus ac deus. Non enim aliud est, quam quod ei subest: sed illud ipsum, quod est unum ac singulare tantummodo, quod ante omnia, in omnibus et post omnia quantam enim velis colligas quantitatem, ducetur ab uno, texetur ab uno desinetque in unum. ac pereuntibus aliis, quae id recipere possunt, immutabile perseverat.'

Cicero de nat. deor. I 13, 34 'nec vero eius (Aristotelis) **17**
condiscipulus Xenocrates in hoc genere prudentior, cuius in libris, qui sunt de natura deorum, nulla species divina describitur. deos enim octo esse dicit; quinque eos, qui in stellis vagis nominantur, unum, qui ex omnibus sideribus, quae infixa caelo sunt, ex dispersis quasi membris simplex sit putandus deus, septimum Solem adiungit octavamque Lunam.'

Clemens Alex. protr. 5 p. 58, 8 P. *Ξενοκράτης, Καλχηδόνιος οὗτος, ἑπτὰ μὲν θεοὺς τοὺς πλανήτας, ὄγδοον δὲ τὸν ἐκ πάντων αὐτῶν συνεστῶτα κόσμον αἰνίττεται.*

Plutarch quaest. Platon. IX, 1 p. 1007f. *τὸ γὰρ ἄνω καὶ* **18**
πρῶτον ὕπατον οἱ παλαιοὶ προσηγόρευον· ᾗ καὶ Ξενοκράτης Δία τὸν μὲν ἐν τοῖς κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν ὕπατον καλεῖ, νέατον δὲ τον ὑπὸ σελήνην.

---

5 *ἀρέσκει δὲ καὶ αὐτῷ* Krische: *ἀρέσκεται δὲ καὶ αὐτός.*

5 *θείας τινὰς δυνάμεις* Lücke von 16 Buchst F: *θεῶν δυνάμεις* Krische, *θείας εἶναι δυνάμεις* Zeller.

6 *διὰ — ὡς* Lücke von 15 Buchst. F, 9 Punkte P — *διὰ — ἀειδῆ: διὰ τοῦ ἀέρος Ἥραν* Heeren, *δι' ἀέρος ἐνεργοῦσαν δύναμιν Ἥραν* Meineke, *διὰ τοῦ ἀέρος προσγείον Ἅιδην* Wachsmuth.

24 *Καλχηδόνιος: Καρχηδόνιος.*

25 *αὐτῶν: τῶν ἀπλανῶν* Davis. 'sed fieri potest ut *αὐτῶν* ex *ἄστρων* corruptum sit' Diels Dox. 130[1].

29 *μὲν ἐν: ἐν μέν.*

Clemens Alexandr. Strom. V 14 p. 718, 32 P. *Ξενοκράτης δὲ ὁ Καλχηδόνιος τὸν μὲν ὕπατον Δία τὸν δὲ νέατον καλῶν ἔμφασιν πατρὸς ἀπολείπει καὶ υἱοῦ.*

19 Tertullian ad nat. II 2 p. 97 Wiss. 'aeque Arcesilaus trinam formam divinitatis ducit, Olympios, Astra, Titanios, de Caelo et Terra: ex his, Saturno et Ope, Neptunum, Iovem et Orcum, et ceteram successionem. Xenocrates Academicus bifariam facit, Olympios et Titanios, qui de Caelo et Terra.'

20 [Olympiodor] zu Plat. Phaed. (62b) p. 66 Finckh. *ὅτι τούτοις χρώμενοι τοῖς κανόσι ῥᾳδίως διελέγξομεν, ὡς οὔτε τἀγαθόν ἐστιν ἡ φρουρά, ὥς τινες, οὔτε ἡ ἡδονή, ὡς Νουμήνιος, οὔτε ὁ δημιουργός, ὡς Πατέριος, ἀλλ', ὡς Ξενοκράτης, Τιτανική ἐστι καὶ εἰς Διόνυσον ἀποκορυφοῦται. οὕτω δὲ καὶ Πορφύριος προυπενόησεν ἐν τῷ ὑπομνήματι.*

21 Clemens Alex. Strom. V 13 p. 698, 26 P. *καθόλου γ' οὖν την περὶ τοῦ θείου ἔννοιαν Ξενοκράτης ὁ Καλχηδόνιος οὐκ ἀπελπίζει καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις.*

22 Iamblichus de vita Pyth. II 7 *ἐν δὲ Σιδόνι τῆς Φοινίκης ἀποτεκούσης αὐτῆς* (*τῆς Παρθενίδος*), *τον γενόμενον υἱὸν Πυθαγόραν προσηγόρευσεν, ὅτι ἄρα ὑπὸ τοῦ Πυθίου προηγορεύθη αὐτῷ· παραιτητέοι γὰρ Ἐπιμενίδης καὶ Εὔδοξος καὶ Ξενοκράτης ὑπονοοῦντες τῇ Παρθενίδι τότε μιγῆναι τὸν Ἀπόλλω καὶ κύουσαν αὐτὴν ἐκ μὴ οὕτως ἐχούσης· καταστῆσαί τε καὶ προαγγεῖλαι διὰ τῆς προφήτιδος.*

DAEMONENLEHRE.

23 Plutarch de def. orac. 12 p. 416c *δεδείξεται μετὰ μαρτύρων σοφῶν καὶ παλαιῶν, ὅτι φύσεις εἰσί τινες ὥσπερ ἐν μεθορίῳ θεῶν καὶ ἀνθρώπων, δεχόμεναι πάθη θνητὰ καὶ μεταβολὰς ἀναγκαίας, οὓς δαίμονας ὀρθῶς ἔχει κατὰ νόμον πατέρων ἡγουμένους καὶ ὀνομάζοντας σέβεσθαι. παράδειγμα δὲ τῷ λόγῳ Ξενοκράτης μὲν ὁ Πλάτωνος ἑταῖρος ἐποιήσατο τὸ τῶν τριγώνων, θείῳ μὲν ἀπεικάσας τὸ ἰσόπλευρον θνητῷ δὲ τὸ σκαληνόν, τὸ δ' ἰσοσκελὲς δαιμονίῳ· τὸ μὲν γὰρ ἴσον πάντη, τὸ δ' ἄνισον πάντη, τὸ δὲ*

1 = Eusebius praep. ev. XIII 13, 43 p. 681 d Vig. — *Καλχηδόνιος*: *χαλκηδόνιος* (*χαρκηδόνιος* Eus.).

6 *Καλχηδόνιος*: *Καρχηδόνιος*.

22 *κύουσαν* Heraldus: *κυούσης*. 25 vgl. auch fr. 15 S. 165, 4.

26—30 *σέβεσθαι* = Euseb. praep. ev. V 4, 4 p. 184 d Vig.

πῇ μὲν ἴσον πῇ δ' ἄνισον, ὥσπερ ἡ δαιμόνων φύσις ἔχουσα καὶ πάθος θνητοῦ καὶ θεοῦ δύναμιν.

PROCLUS zu Platons Staat f. 52ᵛ p. 169 Pitra *τῶν τριγώνων τὸ μὲν ἰσόπλευρον, ὡς καὶ Ξενοκράτης ἔλεγεν, ἀνεῖται ταῖς θείαις ψυχαῖς . . . τὸ δὲ ἰσοσκελὲς ταῖς μετὰ τὰς θείας ψυχαῖς δαιμονίαις οὔσαις . . . . τὸ δὲ δὴ τρίτον τὸ σκαληνὸν πάντῃ ἀνισούμενον τῶν ψυχῶν ἐστιν ἀνι<σουμένων . . .*

PLUTARCH de Is. et Osir. 25 p. 360 d *βέλτιον οὖν οἱ τὰ περὶ τὸν Τυφῶνα καὶ Ὄσιριν καὶ Ἶσιν ἱστορούμενα μήτε θεῶν παθήματα μήτ' ἀνθρώπων, ἀλλὰ δαιμόνων μεγάλων εἶναι νομίζοντες, οὓς καὶ Πλάτων καὶ Πυθαγόρας καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρύσιππος, ἑπόμενοι τοῖς πάλαι θεολόγοις, ἐρρωμενεστέρους μὲν ἀνθρώπων γεγονέναι λέγουσι καὶ πολλῇ τῇ δυνάμει τὴν φύσιν ὑπερφέροντας ἡμῶν, τὸ δὲ θεῖον οὐκ ἀμιγὲς οὐδ' ἄκρατον ἔχοντας, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς φύσει καὶ σώματος αἰσθήσει συνειληχός, ἡδονὴν δεχόμενον καὶ πόνον, καὶ ὅσα ταύταις ἐγγενόμενα ταῖς μεταβολαῖς πάθη τοὺς μὲν μᾶλλον τοὺς δ' ἧττον ἐπιταράττει. γίγνονται γὰρ ὡς ἐν ἀνθρώποις καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας. τὰ γὰρ Γιγαντικὰ καὶ Τιτανικὰ παρ' Ἕλλησιν ᾀδόμενα καὶ Κρόνου τινὲς ἄθεσμοι πράξεις καὶ Πύθωνος ἀντιτάξεις πρὸς Ἀπόλλωνα, φυγαί τε Διονύσου καὶ πλάναι Δήμητρος οὐδὲν ἀπολείπουσι τῶν Ὀσιριακῶν καὶ Τυφωνικῶν, ἄλλων θ' ὧν πᾶσιν ἔξεστιν ἀνέδην μυθολογουμένων ἀκούειν· ὅσα τε μυστικοῖς ἱεροῖς περικαλυπτόμενα καὶ τελεταῖς ἄρρητα διασώζεται καὶ ἀθέατα πρὸς τοὺς πολλούς, ὅμοιον ἔχει λόγον.* 24

PLUTARCH de def. orac. 17 p. 419 a *φαύλους μὲν . . . δαίμονας οὐκ Ἐμπεδοκλῆς μόνον . . . ἀπέλιπεν, ἀλλὰ καὶ Πλάτων καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρύσιππος.*

Vgl. PLUTARCH de def. orac. 13 p. 417 b *εἰσὶ γάρ, ὡς ἐν ἀνθρώποις καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ τοῦ παθητικοῦ καὶ ἀλόγου τοῖς μὲν ἀσθενὲς καὶ ἀμαυρὸν ἔτι λείψανον ὥσπερ περίττωμα, τοῖς δὲ πολὺ καὶ δυσκατάσβεστον ἔνεστιν, ὧν ἴχνη καὶ σύμβολα πολλαχοῦ θυσίαι καὶ τελεταὶ καὶ μυθολογίαι σῴζουσι καὶ διαφυλάττουσιν ἐνδιεσπαρμένα. περὶ μὲν οὖν τῶν μυστικῶν,*

---

3 vgl. auch Procl. in Euclid. p. 47 G. 168 Friedl.

4 zwischen *θείας* und *ψυχαῖς* Lücke im Codex: *πᾶσι* Pitra, viell. *καλουμέναις*.

7 = Eusebius praep. ev. V 5, 1 ff. p. 187 a Vig.

15 *δεχόμενον* Euseb.: *δεχομένην*.

19 *τινές* Euseb.: *τινός*.

20 *φυγαί* Euseb.: *φθόγγοι*.

28—p. 168, 2 = Euseb. praep. ev. V 4, 3 p. 185 b Vig.

ἐν οἷς τὰς μεγίστας ἐμφάσεις καὶ διαφάσεις λαβεῖν ἐστι τῆς περὶ δαιμόνων ἀληθείας, εὔστομά μοι κείσθω καθ' Ἡρόδοτον. ἑορτὰς δὲ καὶ θυσίας . . .

Ebda. 15 p. 417e *καὶ μὴν ὅσας ἔν γε μύθοις καὶ ὕμνοις λέγουσι καὶ ᾄδουσι, τοῦτο μὲν ἁρπαγὰς τοῦτο δὲ πλάνας θεῶν κρύψεις τε καὶ φυγὰς καὶ λατρείας, οὐ θεῶν εἰσιν ἀλλὰ δαιμόνων παθήματα καὶ τύχαι μνημονευόμεναι δι' ἀρετὴν καὶ δύναμιν αὐτῶν.*

25 Plutarch de Is. et Osir. 26 p. 361b *ὁ δὲ Ξενοκράτης καὶ τῶν ἡμερῶν τὰς ἀποφράδας καὶ τῶν ἑορτῶν, ὅσαι πληγάς τινας ἢ κοπετοὺς ἢ νηστείας ἢ δυσφημίας ἢ αἰσχρολογίαν ἔχουσιν, οὔτε θεῶν τιμαῖς οὔτε δαιμόνων οἴεται προσήκειν χρηστῶν, ἀλλ' εἶναι φύσεις ἐν τῷ περιέχοντι μεγάλας μὲν καὶ ἰσχυράς, δυστρόπους δὲ καὶ σκυθρωπάς, αἳ χαίρουσι τοῖς τοιούτοις, καὶ τυγχάνουσαι πρὸς οὐδὲν ἄλλο χεῖρον τρέπονται.*

Vgl. Plutarch de def. orac. 14 p. 417c *ἑορτὰς δὲ καὶ θυσίας, ὥσπερ ἡμέρας ἀποφράδας καὶ σκυθρωπάς, ἐν αἷς ὠμοφαγίαι καὶ διασπασμοὶ νηστεῖαί τε καὶ κοπετοί, πολλαχοῦ δὲ πάλιν αἰσχρολογίαι πρὸς ἱεροῖς, ‘μανίαι τ' ἀλαλαί τ' ὀρινόμεναι ῥιψαύχενι σὺν κλόνῳ’, θεῶν μὲν οὐδενὶ δαιμόνων δὲ φαύλων ἀποτροπῆς ἕνεκα φήσαιμ' ἂν τελεῖσθαι μειλίχια καὶ παραμύθια. καὶ τὰς πάλαι ποιουμένας ἀνθρωποθυσίας οὔτε θεοὺς ἀπαιτεῖν ἢ προσδέχεσθαι πιθανόν ἐστιν, οὔτε μάτην ἂν ἐδέχοντο βασιλεῖς καὶ στρατηγοὶ παῖδας αὐτῶν ἐπιδιδόντες καὶ καταρχόμενοι καὶ σφάττοντες, ἀλλὰ χαλεπῶν καὶ δυστρόπων ὀργὰς καὶ βαρυθυμίας ἀποσειόμενοι καὶ ἀποπιμπλάντες ἀλαστόρων· ἐνίων δὲ μανικοὺς καὶ τυραννικοὺς ἔρωτας, οὐ δυναμένων οὐδὲ βουλομένων στόμασι καὶ διὰ σωμάτων ὁμιλεῖν· ἀλλ' ὥσπερ Ἡρακλῆς Οἰχαλίαν ἐπολιόρκει διὰ παρθένου, οὕτως ἰσχυροὶ καὶ βίαιοι δαίμονες ἐξαιτούμενοι ψυχὴν ἀνθρωπίνην περιεχομένην σώματι λοιμούς τε πόλεσι καὶ γῆς ἀφορίας ἐπάγουσι καὶ πολέμους καὶ στάσεις ταράττουσιν, ἄχρι οὗ λάβωσι καὶ τύχωσιν οὗ ἐρῶσιν.*

---

8 Fortsetzung bei Fr. 25 Z. 16.
16 = Euseb. praep. ev. V 4, 7f. p. 185b Vig.
19 Pindar fr. 208 Bergk — *ἀλαλαί* Turnebus: *ἄλλα*.
21 *τελεῖσθαι* Eusebius: *τελεῖν*.
23 *ἂν ἐδέχοντο* ders.: *ἀνέχονται*.
24 *καταρχόμενοι* ders.: *ἀρχόμενοι* — *σφάττοντες* ders.: *φυλάττοντες*.
30 nach *σώματι*: *καὶ διὰ σωμάτων ὁμιλεῖν* codd., fehlt bei Euseb.

DIE URGRUENDE.

Theophrast de prima philos. p. 312 f. Br. VIa 23 Us. *οἵ γε πολλοὶ μέχρι τινὸς ἐλθόντες καταπαύονται, καθά περ καὶ οἱ τὸ ἓν καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα ποιοῦντες· τους γὰρ ἀριθμοὺς γεννήσαντες καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ τὰ σώματα σχεδὸν τὰ ἄλλα παραλείπουσιν πλὴν ὅσον ἐφαπτόμενοι καὶ τοσοῦτο μόνον δηλοῦντες, ὅτι τὰ μὲν ἀπὸ τῆς ἀορίστου δυάδος, οἷον τόπος καὶ κενον καὶ ἄπειρον, τὰ δ' ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν καὶ τοῦ ἑνός, οἷον ψυχὴ καὶ ἄλλ' ἄττα· [χρόνον δ' ἅμα καὶ οὐρανὸν καὶ ἕτερα δὴ πλείω] τοῦ δ' οὐρανοῦ πέρι καὶ τῶν λοιπῶν οὐδεμίαν ἔτι ποιοῦνται μνείαν· ὡσαύτως δ' οἱ περὶ Σπεύσιππον, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδεὶς πλὴν Ξενοκράτης· οὗτος γὰρ ἅπαντά πως περιτίθησι περὶ τὸν κόσμον, ὁμοίως αἰσθητὰ καὶ νοητα καὶ μαθηματικὰ καὶ ἔτι δὴ τὰ θεῖα.* 26

Simplicius zu Aristot. Phys. I 4 (187a 12) p. 151, 6 Diels *λέγει δὲ ὁ Ἀλέξανδρος ὅτι 'κατὰ Πλάτωνα πάντων ἀρχαὶ καὶ αὐτῶν τῶν ἰδεῶν τό τε ἕν ἐστι καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ἣν μέγα καὶ μικρὸν ἔλεγεν, ὡς καὶ ἐν τοῖς Περὶ τἀγαθοῦ Ἀριστοτέλης μνημονεύει.' λάβοι δὲ ἂν τις καὶ παρὰ Σπευσίππου καὶ παρὰ Ξενοκράτους καὶ τῶν ἄλλων, οἳ παρεγένοντο ἐν τῇ περὶ τἀγαθοῦ Πλάτωνος ἀκροάσει· πάντες γὰρ συνέγραψαν καὶ διεσώσαντο τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ ταύταις αὐτὸν ἀρχαῖς χρῆσθαι λέγουσι.* 27

Aetius plac. I 3, 23 p. 288b 15D. (Stob. ecl. phys. I p. 123 W.) *Ξενοκράτης συνεστάναι τὸ πᾶν ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ ἀενάου, ἀέναον τὴν ὕλην αἰνιττόμενος διὰ τοῦ πλήθους.* 28

Theodoretus Graec. affect. curat. IV 12, p. 158 Gaisford *Ξενοκράτης δὲ ὁ Καλχηδόνιος ἀέναον τὴν ὕλην ἐξ ἧς ἅπαντα γέγονε, προσηγόρευσε.*

ZAHLEN UND IDEEN.

Philoponus zu Aristot. de an. I 2 (404b 30) qu. C f. 5 *σωματικὰς μὲν οὖν τὰς ἀρχὰς ἐτίθεντο οἱ φυσικοί· Θαλῆς Δημόκριτος .... ἀσωμάτους δὲ οἱ ἀριθμοὺς λέγοντες ὡς οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Ξενοκράτης. δοκεῖ δὲ καὶ ὁ Πλάτων.* 29

Proclus zu Plat. Parmen. t. V p. 136 Cous. 691 Stallb. *ταῖς δὲ ἰδέαις ἄμφω προσῆν, καὶ νοεραῖς εἶναι καὶ ἀκινήτοις κατ' οὐσίαν, ἐν ἁγνῷ βάθρῳ τῷ καθαρῷ νῷ βεβώσαις καὶ τελειωτι-* 30

---

4 vgl. auch Fr. 68 S. 187, 14 ff.

9 '*χρόνον ... πλείω* ad v. 5 *παραλείπουσιν* pertinent' Usener.

12 'an scrib. *διατίθησιν*?' Usener.

14 *Ἀλέξανδρος* vgl. z. Metaph. I 6 p. 56, 33 Hayd.

17 *Ἀριστοτέλης* fr. 28 p. 1478a 27.

22/23 *ἀεννάου ἀένναον*.

25 *Καλχηδόνιος*: *καρχηδόνιος*.

καῖς τῶν δυνάμει ὄντων, καὶ εἰδοποιΐαις αἰτίαις· ὅθεν ἐπὶ ταύτας ἀναδραμὼν τὰς ἀρχὰς τούτων ἀνήρτησε τὴν σύμπασαν γένεσιν, καθά φησιν ὁ Ξενοκράτης, εἶναι την ἰδέαν θέμενος αἰτίαν παραδειγματικὴν τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων. οὔτε γὰρ ἐν τοῖς συναιτίοις ἄν τις αὐτὴν θείη, λέγω δέ, οἷον ὀργανικοῖς ἢ ὑλικοῖς ἢ εἰδικοῖς, διόπερ αἰτίαν εἶναι πάντως· οὔτε τῶν αἰτίων ἐν τοῖς τελικοῖς ἁπλῶς ἢ ποιητικοῖς· κἂν γὰρ αὐτῷ τῷ εἶναι λέγωμεν αὐτὴν δρᾶν καὶ τέλος εἶναι τῶν γιγνομένων τὴν πρὸς αὐτὴν ὁμοίωσιν, ἀλλὰ τό τε κυρίως τελικὸν πάντων αἴτιον καὶ οὗ ἕνεκα πάντα πρὸ τῶν ἰδεῶν ἐστί, καὶ τὸ κυρίως ποιητικὸν μετὰ τὰς ἰδέας, ὡς πρὸς κριτήριον βλέπων καὶ κανόνα τὸ παράδειγμα· μέση γὰρ οὖσα ἀμφοῖν τοῦ μὲν ἐφίεται, τοῦ δ' ἐστὶν ἐφετόν· εἰ δὲ δὴ τῶν κατὰ φύσιν ἐστὶν αἰτία παραδειγματικὴ συνεστώτων, οὔτε τῶν παρὰ φύσιν οὔτε τῶν κατὰ τέχνην ἔστιν ἰδέα· καὶ εἰ τῶν ἀεὶ συνεστώτων, οὐδενὸς τῶν κατὰ μέρος γιγνομένων τούτων καὶ ἀπολλυμένων. ὁ μὲν οὖν Ξενοκράτης τοῦτον ὡς ἀρέσκοντα τῷ καθηγεμόνι τὸν ὅρον τῆς ἰδέας ἀνέγραψε, χωριστὴν αὐτὴν καὶ θείαν αἰτίαν τιθέμενος ...

31 Asklepios zu Arist. Metaph. VII 1 (1028 b 2) p. 377, 32 Hayd. καὶ κυρίως μὲν οὐσίας ἔλεγε (Πλάτων) τὰς ἰδέας, οὐ κυρίως δὲ τὰ αἰσθητά· 'τί τὸ ὂν μὲν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γενόμενον μέν, ὂν δὲ οὐδέποτε'. ὁμοίως καὶ οἱ περὶ Σπεύσιππον καὶ Ξενοκράτην.

32 Sextus empir. adv. dogmat. V (math. XI) 28 παρ' ἣν αἰτίαν οὐκ ἐν ἴσῳ λέγεται παρά τε τοῖς περὶ τὸν Πλάτωνα καὶ Ξενοκράτη πολλαχῶς ὀνομάζεσθαι τἀγαθὸν καὶ παρὰ τοῖς στωικοῖς. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ὅταν φῶσιν ἑτέρως λέγεσθαι ἀγαθὸν τὴν ἰδέαν καὶ ἑτέρως τὸ μετέχον τῆς ἰδέας, σημαινόμενα ἐκτίθενται καὶ κατὰ πολὺ ἀλλήλων διεστῶτα καὶ μηδεμίαν ἔχοντα κοινωνίαν, οἷόν τι καὶ ἐπὶ τῆς 'κύων' φωνῆς θεωροῦμεν ... οὕτω κἂν τῷ φάναι ἀγαθὸν τὴν ἰδέαν καὶ τὸ μετέχον τῆς ἰδέας ἔκθεσις μέν ἐστι σημαινομένων, κεχωρισμένων δὲ καὶ οὐδεμίαν περίληψιν ἐμφαινόντων.

33 [Alexander Aphrod.] zu Arist. Metaph. XIV 4 (1091 a 28 ὥστε φανερὸν ὅτι οὐ τοῦ θεωρῆσαι ἕνεκεν ποιοῦσι τὴν γένεσιν τῶν ἀριθμῶν) p. 819, 37 Hayd. ἐπεὶ δὲ ὁ Ξενοκράτης ὑπεραπολογούμενος τοῦ Πλάτωνος, ὡς καὶ ἐν τῷ Α τῆς περὶ Οὐρανοῦ εἴρηται, ἔλεγεν ὅτι διδασκαλίας χάριν καὶ τοῦ γνῶναι, πῶς, εἰ γεγόνασιν αἱ ἰδέαι, δυνατὸν ἦν αὐτὰς γενέσθαι, ὑπετίθετό τε καὶ ἔλεγεν ὡς ἐκ τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ ὑπὸ τοῦ ἑνὸς ἰσασθέντων ἐγένοντο ἄν, εἰ δυνατὸν αὐτὰς ἦν γενέσθαι ...

---

18 Tim. 27 D. 25 σημαινόμενα Bekker: σημαινόμενον.
34 c. 10, 279 b 32.

ARISTOTELES Metaphys. VII 2, 1028b 24 *ἔνιοι δὲ τὰ μὲν εἴδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν, τὰ δὲ ἄλλα ἐχόμενα, γραμμὰς καὶ ἐπίπεδα, μέχρι πρὸς τὴν τοῦ οὐρανοῦ οὐσίαν καὶ τα αἰσθητά.* 34

ASKLEPIOS z. St. p. 379, 17 Hayd. *ἐντεῦθεν εἰς τὸν Ξενοκράτην ἀποτείνεται, καί φησιν ὅτι τὰ εἴδη τῶν πραγμάτων τοῖς ἀριθμοῖς προσηγόρευεν, ἐπειδή, ὥσπερ οἱ ἀριθμοὶ περιοριστικοί εἰσιν ὧν εἰσιν ἀριθμοί, οὕτω δὴ καὶ τὰ εἴδη περιοριστικὰ τῆς ὕλης ὑπάρχουσιν· εἶτα μετὰ τὰς ἰδέας δευτέρας οὐσίας ὑποτίθεται τὰς διανοητάς, τουτέστι τὰ μαθήματα, γραμμὰς καὶ ἐπίπεδα· τελευταῖα δὲ τὰ φυσικά.*

ARISTOTELES Metaphys. XII 1, 1069a 33 *ἄλλη δὲ (οὐσία) ἀκίνητος, καὶ ταύτην τινὲς εἶναί φασι χωριστήν, οἱ μὲν ... οἱ δὲ εἰς μίαν φύσιν τιθέντες τὰ εἴδη καὶ τὰ μαθηματικά.*

XIII 1, 1076a 19 *ἐπεὶ δὲ οἱ μὲν δύο ταὐτὰ γένη ποιοῦσι, τάς τε ἰδέας καὶ τοὺς μαθηματικοὺς ἀριθμούς, οἱ δὲ μίαν φύσιν ἀμφοτέρων...*

XIII 6, 1080b 21 *ἔνιοι δὲ καὶ τὸν μαθηματικὸν (ἀριθμὸν) τὸν αὐτὸν τοῦτον (τὸν τῶν εἰδῶν) εἶναι.*

XIII 8, 1083b 2 *τρίτος τρόπος, τὸ εἶναι τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν τὸν τῶν εἰδῶν καὶ τὸν μαθηματικόν.*

[ALEXANDER] z. St. p. 766, 4 Hayd. *τῶν περὶ ἀριθμοὺς εἰπόντων οἱ μὲν ... οἱ δὲ ... οἱ δὲ ἐγίνωσκον μὲν ἀμφοτέρους (τοὺς ἀριθμοὺς) καὶ τὸν εἰδητικὸν καὶ τὸν μαθηματικόν, ἕνα δὲ ἐποίουν, ὥσπερ Σπεύσιππος καὶ Ξενοκράτης.*

XIII 9, 1086a 5 *οἱ δὲ τὰ εἴδη βουλόμενοι ἅμα καὶ ἀριθμους ποιεῖν ... τὸν αὐτὸν εἰδητικὸν καὶ μαθηματικὸν ἐποίησαν ἀριθμόν.*

[ALEXANDER Aphrod.] zu Arist. Metaph. XIII 6 (1080 b 11) p. 745, 27 35
Hayd. *διὰ μὲν οὖν τοῦ 'οἱ μὲν οὖν ἀμφοτέρους εἶναι τοὺς ἀριθμούς' ᾐνίξατο (Ἀριστοτέλης) τὸν Πλάτωνα, διὰ δὲ τοῦ 'οἱ δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον ἀριθμὸν εἶναι τὸν πρῶτον τῶν ὄντων' τοὺς περὶ Ξενοκράτην· οὗτοι γὰρ καὶ χωρίζουσι τὸν μαθηματικὸν τῶν αἰσθητῶν καὶ μόνοι αὐτὸν εἶναί φασι καὶ πρῶτον πάντων, τοῦ εἰδητικοῦ κατορχούμενοι· καὶ οἱ περὶ Ξενοκράτην οὖν ἕνα μόνον ἀριθμὸν νομίζουσι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ... καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δὲ ἕνα ἀριθμὸν εἶναι νομίζουσι· καὶ τίνα τοῦτον; τὸν μαθηματικόν, 'πλὴν οὐ κεχωρισμένον τῶν αἰσθητῶν', ὡς οἱ περὶ Ξενοκράτην, οὐδὲ μοναδικόν.*

SCHOLION cod. Reg. 1853 zu Arist. Metaph. XIII 8 (1083a 21 *ὅσοι ἰδέας μὲν οὐκ οἴονται εἶναι ... τὰ δὲ μαθηματικὰ εἶναι καὶ τοὺς ἀριθμοὺς πρώτους τῶν ὄντων, καὶ ἀρχὴν αὐτῶν εἶναι αὐτὸ τὸ ἕν*) p. 820 a 38 Br. *Σπεύσιππος καὶ Ξενοκράτης.*

SCHOLION cod. Reg. 1853 zu Arist. Metaph. XIII 6 (1080 b 14 *οἱ δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον* etc.) p. 818 b 15 Br. *οἱ περὶ Ξενοκράτην.*

[ALEXANDER Aphrod.] zu Aristot. Metaphys. XIII 9 (1086 a 2) p. 782, 31 Hayd. *λέγει ὅτι οἱ μὲν τοὺς μαθηματικοὺς ἀριθμοὺς μόνον ποιοῦντες, ὡς οἱ*

---

6 *προσηγόρευεν* Hayd.: *προσηγόρευον.*

9 *διανοητάς* Hayd.: *διανοητικάς.*

περὶ Ξενοκράτην καὶ Σπεύσιππον, χωριστοὺς δὲ τῶν αἰσθητῶν καὶ ἄλλους παρὰ τὰ αἰσθητά ... ἀπέστησαν τοῦ λέγειν εἰδητικοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὸν μαθηματικὸν μόνον ἐποίησαν.

36 Syrian zu Aristot. Metaph. XIII 6 (1080 b 14 οἱ δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον ἀριθμὸν εἶναι) p. 902 a 4 Us. τοὺς περὶ Ξενοκράτην φησὶν αὐτὸν Ἀλέξανδρος αἰνίττεσθαι, οἳ χωρίζουσι μὲν τὸν μαθηματικὸν τῶν αἰσθητῶν, οὐ μέντοι μόνον εἶναι νομίζουσι· πῶς γὰρ ἂν Πλατωνικοί γε ὄντες καὶ πυθαγορίζειν βουλόμενοι τῆς τῶν ἀμερεστάτων καὶ ἐξῃρημένων τῆς ψυχικῆς οὐσίας ἀριθμῶν θεωρίας ἀπελείφθησαν; ἀλλὰ δῆλοί εἰσι διὰ τῶν μαθηματικῶν ὀνομάτων καὶ τὰ περὶ τοὺς πρεσβυτέρους ἀριθμοὺς πραγματευόμενοι.

Syrian zu Arist. Metaph. XIII 8 (1083 b 1) p. 912 a 10 Us. τοὺς μὲν δύο φησὶ ποιεῖν ἀριθμούς, ὥσπερ Πλάτωνα, σαφῶς γὰρ τὸν μαθηματικὸν ἕτερόν φησιν εἶναι τοῦ εἰδητικοῦ. τοὺς δὲ ἕνα τὸν μαθηματικόν, ὥς τινας τῶν Πυθαγορείων· τοὺς δὲ γινώσκειν ἀμφοτέρους, ἕνα δὲ ποιεῖν αὐτούς· αἰνίττεται δὲ Σπεύσιππον ἴσως καὶ Ξενοκράτην, οὓς καὶ χειρίστης ὑποθέσεώς φησι προεστάναι, καὶ δι' ἃς αἰτίας σαφῶς λέγει· προείπομεν δὲ καὶ ἡμεῖς περὶ τούτων ὅτι εἰ καὶ τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασιν ἐκέχρηντο, ἀλλ' οὖν ᾔδεσαν κατ' εἴδη διάκρισιν τῶν διαφόρων ἀριθμῶν, ἐπεὶ καὶ ἄλλως ὁ τοὺς ἀριθμοὺς τούτους μὴ διακρίνων ἀλλὰ συγχέων τόν τε εἰδητικὸν ἀριθμὸν ἔχοντα ἐν ἑαυτῷ τὸν μαθηματικὸν ἀριθμὸν ὑποστάτην τῶν ὅλων ποιεῖ αὐτὸν τὸν μαθηματικόν, τῷ τε * καὶ ποιητῇ τῶν πάντων ἀριθμητικὴν ἕξιν περιτίθησιν· ὧν τί ἂν εἴποι τις ἀπιθανώτερον;

IDEALE GROESSEN.

37 Aristoteles Metaph. XIII 6, 1080 b 28 ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰ μήκη καὶ περὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ περὶ τὰ στερεά· οἱ μὲν γὰρ ἕτερα τὰ μαθηματικὰ καὶ τὰ μετὰ τὰς ἰδέας· τῶν δ' ἄλλως λεγόντων οἱ μὲν τὰ μαθηματικὰ καὶ μαθηματικῶς λέγουσιν, ὅσοι μὴ ποιοῦσι τὰς ἰδέας ἀριθμοὺς μηδὲ εἶναί φασιν ἰδέας· οἱ δὲ τὰ μαθηματικά, οὐ μαθηματικῶς δέ· οὐ γὰρ τέμνεσθαι οὔτε μέγεθος πᾶν εἰς μεγέθη οὐθ' ὁποιασοῦν μονάδας δυάδα εἶναι.

38 Aristoteles Metaph. XIV 3, 1090 b 21 ποιοῦσι γὰρ (οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι) τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ τοῦ ἀριθμοῦ, ἐκ μὲν τῆς δυάδος τὰ μήκη, ἐκ τριάδος δὲ ἴσως τὰ ἐπίπεδα, ἐκ δὲ τῆς τετράδος τὰ στερεὰ ἢ καὶ ἐξ ἄλλων ἀριθμῶν ... οὗτοι μὲν οὖν ταύτῃ προσγλιχόμενοι ταῖς ἰδέαις τα μαθηματικὰ διαμαρτάνουσιν.

39 Themistius paraphr. de anima I 2 (404 b 18) f. 66ʳ Ald. II p. 20, 8 Sp. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας διώρισται αὐτὸ μὲν τὸ ζῷον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας εἶναι καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους,

---

8 ἀμερεστάτων Us.: ἀμερεστέρων.
20 'ante ἀριθμὸν deesse videtur τόν τε μαθηματικόν' Us.
21 'ante καὶ intercidit παραδείγματι vel πρώτῳ' Us. Etwa πατρί?
23 Vgl. auch Fr. 45. 46.

τὰς δ' ἄλλας ὁμοιοτρόπως· τὴν γὰρ ἀσώματον φύσιν τοῦ μὲν συνεχοῦς ποσοῦ πόρρωθεν εἶναι παντάπασιν ὑπελάμβανον οἱ ἄνδρες ἐκεῖνοι ἅτε ἐν ὄγκῳ μὴ ὑφεστῶσαν, τοῦ διωρισμένου δὲ οἰκείαν εἶναι· πλῆθος γὰρ καὶ ἐκείνης εἶναι τῆς φύσεως ἐξ ἑνάδων ἀληθινῶν συντεθειμένου ὑπενόουν, οὐχ οἵαις ἡμεῖς χρώμεθα ἐπὶ τῶν σωμάτων μονάσιν, ὧν οὐδέν ἐστιν ἓν ἀκριβῶς, ἀλλὰ πλείω, μᾶλλον δὲ ἄπειρα, διὸ καὶ εἰδητικὸν ἐκάλουν τοῦτον τὸν ἀριθμὸν ἅτε συγκείμενον ἐξ εἰδῶν, καὶ τοὺς ἀριθμοὺς ἐκείνους εἴδη τῶν ὄντων ἐτίθεντο, 'ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικε'. τοῦ μὲν οὖν αὐτοζώου, τουτέστι τοῦ κόσμου τοῦ νοητοῦ, στοιχεῖα τὰ πρῶτα ἐποίουν τῶν εἰδητικῶν ἀριθμῶν τὴν τοῦ ἑνὸς ἰδέαν καὶ τὴν τῆς πρώτης δυάδος καὶ τὴν τῆς πρώτης τριάδος καὶ τὴν τῆς πρώτης τετράδος· ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῷ νοητῷ κόσμῳ δεῖ πάντως τὰς ἀρχὰς παρεμφαίνεσθαι τοῦ αἰσθητοῦ, ὁ δὲ αἰσθητὸς ἐκ μήκους ἤδη καὶ πλάτους καὶ βάθους, τοῦ μὲν μήκους ἰδέαν εἶναι τὴν πρώτην ἀπεφήναντο δυάδα· ἀπὸ γὰρ ἑνὸς ἐφ' ἓν τὸ μῆκος, τουτέστιν ἀπὸ σημείου ἐπὶ σημεῖον· τοῦ δὲ μήκους ἅμα καὶ πλάτους τὴν πρώτην τριάδα· πρῶτον γὰρ τῶν ἐπιπέδων σχημάτων ἐστὶ τὸ τρίγωνον· τοῦ δὲ μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους τὴν πρώτην τετράδα· πρῶτον γὰρ τῶν στερεῶν ἐστιν ἡ πυραμίς. ταῦτα δὲ ἅπαντα λαβεῖν ἔστιν ἐκ τῶν περὶ φύσεως Ξενοκράτους.

DIE ZEIT.

Aetius Plac. I 22, 2 p. 318 b 13 D. (Stob. ecl. phys. I p. 102 W.) **40**
Ξενοκράτης μέτρον τῶν γενητῶν καὶ κίνησιν ἀΐδιον (οὐσίαν χρόνου).

DIE UNTEILBAREN LINIEN.

Aristoteles Phys. VI 2, 233 b 15 *φανερὸν οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων, ὡς οὔτε γραμμὴ οὔτε ἐπίπεδον οὔτε ὅλως τῶν συνεχῶν οὐδὲν ἔσται ἄτομον.* **41**

Ders. de coelo III 1, 299 a 6 *ἔπειτα δῆλον ὅτι τοῦ αὐτοῦ λόγου ἐστὶ στερεὰ μὲν ἐξ ἐπιπέδων συγκεῖσθαι, ἐπίπεδα δ' ἐκ γραμμῶν, ταύτας δ' ἐκ στιγμῶν· οὕτω δ' ἐχόντων οὐκ ἀνάγκη τὸ τῆς γραμμῆς μέρος γραμμὴν εἶναι· περὶ δὲ τούτων ἐπέσκεπται πρότερον ἐν τοῖς περὶ κινήσεως λόγοις, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀδιαίρετα μήκη.*

Ders. Metaphys. XIII 8, 1084 a 37 *ἔτι τὰ μεγέθη καὶ ὅσα τοιαῦτα μέχρι πόσου (γεννῶσι), οἷον ἡ πρώτη γραμμὴ ἄτομος, εἶτα δυάς, εἶτα καὶ ταῦτα μέχρι δεκάδος.*

Ders. Phys. I 3, 187 a 1 *ἔνιοι δ' ἐνέδοσαν τοῖς λόγοις ἀμφοτέροις, τῷ μὲν ὅτι πάντα ἕν, εἰ τὸ ὂν ἓν σημαίνει, ὅτι ἔστι τὸ μὴ ὄν, τῷ δὲ ἐκ τῆς διχοτομίας, ἄτομα ποιήσαντες μεγέθη.*

---

1 ὁμοιοτρόπως Spengel aus Aristot.: ὁμοιοτρόπους.

8 Mullach fr. ph. Gr. I p. 200.

42 [Aristoteles] de lin. insec. 968 a 1 (p. 141 ff. Apelt) ἆρά γ' εἰσὶν ἄτομοι γραμμαί, καὶ ὅλως ἐν ἅπασι τοῖς ποσοῖς ἐστί τι ἀμερές, ὥσπερ ἔνιοί φασιν; εἰ γὰρ ὁμοίως ὑπάρχει τό τε πολὺ καὶ τὸ μέγα καὶ τὰ ἀντικείμενα τούτοις, τό τε ὀλίγον καὶ τὸ μικρόν, τὸ δ' ἀπείρους σχεδὸν διαιρέσεις ἔχον οὐκ ἔστιν ὀλίγον ἀλλὰ πολύ, φανερὸν ὅτι πεπερασμένας ἕξει τὰς διαιρέσεις τὸ ὀλίγον καὶ τὸ μικρόν· εἰ δὲ πεπερασμέναι αἱ διαιρέσεις, ἀνάγκη τι εἶναι ἀμερὲς μέγεθος, ὥστε ἐν ἅπασιν ἐν ὑπάρξει τι ἀμερές, ἐπείπερ καὶ τὸ ὀλίγον καὶ τὸ μικρόν. ἔτι εἰ ἔστιν ἰδέα γραμμῆς, ἡ δ' ἰδέα πρώτη τῶν συνωνύμων, τὰ δὲ μέρη πρότερα τοῦ ὅλου τὴν φύσιν, ἀδιαίρετος ἂν εἴη αὐτὴ ἡ γραμμή, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὸ τετράγωνον καὶ τὸ τρίγωνον καὶ τὰ ἄλλα σχήματα, καὶ ὅλως ἐπίπεδον αὐτὸ καὶ σῶμα· συμβήσεται γὰρ πρότερ' ἄττα εἶναι τούτων. ἔτι εἰ σώματός ἐστι στοιχεῖα, τῶν δὲ στοιχείων μηδὲν πρότερον, τὰ δὲ μέρη τοῦ ὅλου πρότερα, ἀδιαίρετον ἂν εἴη τὸ πῦρ καὶ ὅλως τῶν τοῦ σώματος στοιχείων ἕκαστον, ὥστ' οὐ μόνον ἐν τοῖς νοητοῖς ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐστί τι ἀμερές. ἔτι δὲ κατὰ τὸν τοῦ Ζήνωνος λόγον ἀνάγκη τι μέγεθος ἀμερὲς εἶναι, εἴπερ ἀδύνατον μὲν ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ ἀπείρων ἅψασθαι, καθ' ἕκαστον ἁπτόμενον, ἀνάγκη δ' ἐπὶ τὸ ἥμισυ πρότερον ἀφικνεῖσθαι τὸ κινούμενον, τοῦ δὲ μὴ ἀμεροῦς πάντως ἔστιν ἥμισυ· εἰ δὲ καὶ ἅπτεται τῶν ἀπείρων ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ τὸ ἐπὶ τῆς γραμμῆς φερόμενον, τὸ δὲ θᾶττον ἐν τῷ ἴσῳ χρόνῳ πλεῖον διανύει, ταχίστη δ' ἡ τῆς διανοίας κίνησις, κἂν ἡ διάνοια τῶν ἀπείρων ἐφάπτοιτο καθ' ἕκαστον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ, ὥστε εἰ τὸ καθ' ἕκαστον ἅπτεσθαι τὴν διάνοιαν ἀριθμεῖν ἐστίν, ἐνδέχεται ἀριθμεῖν τὰ ἄπειρα ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ. εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, εἴη ἄν τις ἄτομος γραμμή. ἔτι καὶ ἐξ ὧν αὐτοὶ οἱ ἐν τοῖς μαθήμασι λέγουσιν, εἴη ἄν τις ἄτομος γραμμή, ὡς φασίν, εἰ σύμμετροί εἰσιν αἱ τῷ αὐτῷ μέτρῳ μετρούμεναι· ὅσαι δ' εἰσὶ μετρούμεναι, πᾶσαί εἰσι σύμμετροι· εἴη γὰρ ἄν τι μῆκος ᾧ πᾶσαι μετρηθήσονται. τοῦτο δ' ἀνάγκη ἀδιαίρετον εἶναι. εἰ γὰρ διαιρετόν, καὶ τὰ μέρη μέτρα τινὰ ἔσται· σύμμετρα γὰρ τῷ ὅλῳ· ὥστε μέρους τινὸς εἴη διπλασίαν τὴν ἡμίσειαν.

---

11 ἀδιαίρετος Hayduck: διαιρετή.

31 μετρούμεναι—σύμμετροι N: σύμμετροι, πᾶσαί εἰσι μετρούμεναι die übrigen Codd.

33 μέτρα τινὰ: μέτρον τινὸς Codd.

34 διπλασίαν N: διπλάσιον LW[a], διπλασία d. übr.

ἐπεὶ δὲ τοῦτ' ἀδύνατον ⟨ἀδιαίρετον⟩ ἂν εἴη μέτρον. ὡσαύτως δὲ καὶ αἱ μετρούμεναι ἅπαξ ὑπ' αὐτοῦ, ὥσπερ πᾶσαι αἱ ἐκ τοῦ μέτρου σύνθετοι γραμμαί, ἐξ ἀμερῶν σύγκεινται. τὸ δ' αὐτὸ συμβήσεται κἂν τοῖς ἐπιπέδοις· πάντα γὰρ τὰ ἀπὸ τῶν ῥητῶν γραμμῶν σύμμετρα ἀλλήλοις, ὥστε ἔσται το μέτρον αὐτῶν ἀμερές· ἀλλὰ μὴν εἴ τι τμηθήσεται μέτρον τινὰ τεταγμένην καὶ ὡρισμένην γραμμήν, οὐκ ἔσται οὔτε ῥητὴ οὔτ' ἄλογος, οὔτε τῶν ἄλλων οὐδεμία ὧν δυνάμεις ῥηταί, οἷον ἀποτομὴ ἢ ἡ ἐκ δυοῖν ὀνομάτοιν· ἀλλὰ καθ' αὑτὰς μὲν οὐδέ τινας ἕξουσι φύσεις, πρὸς ἀλλήλας δὲ ἔσονται ῥηταὶ καὶ ἄλογοι.

Alexander Aphrod. zu Aristot. Metaph. I 9 (992 a 19) p. 120, 6 Hayd. **43**
ἱστορεῖ δὲ (Ἀριστοτέλης) ὡς καὶ Πλάτωνος, οὐ μόνον Ξενοκράτους, ἀτόμους γραμμὰς τιθεμένου.

[Alexander Aphrod.] zu Aristot. Metaph. XIII 8 (1083 b 13) p. 766, 31 Hayd. *ἀλλὰ τὸ λέγειν ἄτομα μεγέθη ψεῦδος· πολλὰς γὰρ εὐθύνας δέδωκεν ἡ τὰ ἄτομα μεγέθη εἰσάγουσα δόξα. ἀλλὰ καὶ ἡ Ξενοκράτους ἀπόφασις ἡ τὰς ἀτόμους εἰσάγουσα γραμμὰς αὐτάρκως καὶ αὕτη τῷ Ἀριστοτέλει ἤλεγκται.*

Proclus zu Euclid. prop. X probl. 5 (*τὴν δοθεῖσαν εὐθεῖαν πεπερασμένην δίχα τεμεῖν*) p. 47 Gr. 279 Friedl. *ἐλέγχοιτο δ' ἂν διὰ τοῦ προβλήματος τούτου καὶ ὁ Ξενοκράτειος λόγος ὁ τὰς ἀτόμους εἰσάγων γραμμάς.*

Proclus zu Platons Staat f. 42ᵛ p. 160 Pitra *ὅτι ἐπειδὴ ἀδύ⟨νατον ῥητὴν⟩ εἶναι τὴν διάμετρον τῆς πλευ⟨ρᾶς⟩ ῥητῆς· οὐ γάρ ἐστι τετράγωνος ἀρι⟨θμὸς⟩ τετραγώνου διπλάσιος, ᾧ καὶ δῆλον ὅτι ἀσύμμετρά ἐστι μεγέθη καὶ ὅτι Ἐπίκουρος ψευδῶς ποιεῖ μέτρον τὴν ἄτομον πάντων ⟨σω⟩μάτων καὶ ὁ Ξενοκράτης τὴν ἄτομον γραμμὴν πασῶν γραμμῶν, ἐπενόησαν οὕτω λέγειν οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων.*

Simplicius zu Aristot. de caelo III 1 (299 a 10) p. 252 a 41 K. 510 a 35 Br. *ἀλλὰ μὴν δέδεικται ἐν τῇ φυσικῇ ἀκροάσει ἐν τοῖς περὶ κινήσεως λόγοις, ἐν οἷς ἀντέλεγε πρὸς Ξενοκράτην γραμμὰς ἀτόμους λέγοντα, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀδιαίρετα μήκη.*

Simplicius zu Aristot. de caelo III 8 (307 a 19) p. 294 a 22 K. *εἰ δὲ καὶ ἔστιν ἄτομα μεγέθη καὶ ἀπαθῆ καὶ ἄποια, ὡς οἱ περὶ Δημόκριτον ἔλεγον καὶ Ξενοκράτης τὰς ἀτόμους γραμμὰς ὑποτιθέμενος, ἄντικρυς τοῖς μαθηματικοῖς ἂν ἦν ἐοικότα.*

---

1 *ἐπεὶ δὲ* Apelt: *ἐπειδή*. — *⟨ἀδιαίρετον⟩* Hayd. nach Mart. Rota.

8 *δυνάμεις ῥηταί* Apelt: *νῦν δὲ εἴρηται* N *δὴ νῦν εἴρηται* d. übr. *ἀποτομὴ ἢ ἡ ἐκ* Apelt: *ἀποτομὴν ἐκ* Codd.

11 = Asclepius zu Aristot. Metaph. I 9 (992 a 19) p. 102, 31 Hayd.

12 *καὶ ὡς* Asclep.

21 *ἀδύ⟨νατον ῥητὴν⟩* Pitra.

23 *ἀσύμμετρα: ... μμετρία* Cod. *ὅτι ἡ συμμετρία ἐστὶν μεγέθει* Pitra.

24 *ποιεῖ: ποιῶν.* — *⟨σω⟩μάτων* Pitra. 25 *γραμμὴν πασῶν: γραμματῶν.*

26 *Πυθαγόριοι* Cod. 28 Phys. VI 2.

Scholion cod. Coislin. 166 zu Aristot. de caelo III 8 (307 a 21 *ἔνεισιν ἐν αὐτοῖς [τοῖς μαθηματικοῖς σώμασι] ἄτομοι καὶ σφαῖραι καὶ πυραμίδες, ἄλλως τε καὶ εἰ ἔστιν ἄτομα μεγέθη, καθάπερ φασίν*) p. 515 b 9 Br. *ὁ μὲν Ἀλέξανδρος ἐξέλαβεν ὅτι ἔνεισιν ἄτομα σχήματα μήπω διαιρεθέντα, δυνάμενα δὲ διαιρεθῆναι· ἀλλ' οὐδὲν πρὸς τὰς ἀτόμους· αὗται γὰρ οὐδὲ διαιρεθῆναι ἐδύναντο. ἄμεινον οὖν ἐξέλαβεν αὐτὸ ὁ φιλόσοφος Ἀμμώνιος ἐν τῷ εἰπεῖν ὅτι κατὰ δόξαν λέγεται· εἰ γὰρ εἰσι κατὰ Ξενοκράτην ἄτομα γράμματα, διὰ τί μὴ καὶ ἄτομα σχήματα;*

44 Alexander Aphrod. bei Simplicius zu Aristot. Phys. I 3 (187 a 1) p. 138, 10 Diels *'τούτῳ δὲ τῷ λόγῳ, φησί (Ἀριστοτέλης), τῷ περὶ τῆς διχοτομίας ἐνδοῦναι Ξενοκράτη τὸν Καλχηδόνιον δεξάμενον μὲν τὸ πᾶν τὸ διαιρετὸν πολλὰ εἶναι — τὸ γὰρ μέρος ἕτερον εἶναι τοῦ ὅλου — καὶ τὸ μὴ δύνασθαι ταὐτὸν ἕν τε ἅμα καὶ πολλὰ εἶναι διὰ τὸ μὴ συναληθεύεσθαι τὴν ἀντίφασιν, μηκέτι δὲ συγχωρεῖν πᾶν μέγεθος διαιρετὸν εἶναι καὶ μέρος ἔχειν· εἶναι γάρ τινας ἀτόμους γραμμάς, ἐφ' ὧν οὐκέτι ἀληθεύεσθαι τὸ πολλὰς ταύτας εἶναι. οὕτως γὰρ ᾤετο τὴν τοῦ ἑνὸς εὑρίσκειν φύσιν καὶ φεύγειν τὴν ἀντίφασιν διὰ τοῦ μήτε τὸ διαιρετὸν ἓν εἶναι ἀλλὰ πολλά, μήτε τὰς ἀτόμους γραμμὰς πολλὰ ἀλλ' ἓν μόνον.'*

Themistius paraphr. phys. I 3 (187 a 1) f. 18ʳ Ald., I p. 122, 19 Sp. *λύειν γὰρ αὐτοὺς (τοὺς Παρμενίδου καὶ Ζήνωνος λόγους) ἐπεχείρουν οὐκ αὐτοὺς ἐκείνους κινοῦντες ἀλλ' ἕτερα εἰσάγοντες ἀπορώτερα, Ξενοκράτης μὲν πρὸς τὴν ἐπ' ἄπειρον τομὴν τὰς ἀτόμους γραμμάς, ἵνα φεύγῃ ταὐτὸν ἕν τε καὶ πολλὰ λέγειν, ἣν ἀντίφασιν κακῶς ὑπολαμβάνων ἑτέρᾳ περιέπεσεν ἀντιφάσει χαλεπωτέρᾳ, ταὐτὸν ἅμα ποιῶν μέγεθός τε καὶ οὐ μέγεθος.*

Philoponus zu Aristot. Phys. I 3 (187 a 1) p. 83, 19 Vit. *πρὸς μὲν οὖν τοὺς τοῦ Παρμενίδου λόγους οὕτως· πρὸς δὲ τὸν Ζήνωνος τὸν Ξενοκράτην φησὶν ἀπαντῆσαι ὑποθέμενον μὴ ἐπ' ἄπειρον γίνεσθαι τὴν τῶν μεγεθῶν τομήν, καταλήγειν γὰρ εἰς ἀτόμους γραμμὰς τεμνομένην τὴν γραμμήν. ἠγνόησε δὲ καὶ οὕτως ἀντιφάσει περιπεσὼν διὰ τοῦ δοκεῖν φεύγειν τὴν ἀντίφασιν· τὸ αὐτὸ μὲν γὰρ ἓν καὶ πολλὰ εἶναι οὐκ ἀδύνατον, οὐδὲ ἀντίφασις τὸ τοιοῦτον, εἰ τὸ μὲν ᾖ δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ· ταὐτὸν δὲ ποιεῖν γραμμήν τε καὶ ἀδιαίρετον, ἄντικρυς ποιεῖν ἐστι τὴν γραμμὴν οὐ γραμμὴν καὶ τὸ μέγεθος οὐ μέγεθος, εἴ γε ἐπ' ἄπειρον διαιρετόν ἐστι τὸ μέγεθος. 'ἔνιοι δὲ ἐνέδοσαν τοῖς λόγοις ἀμφοτέροις' φησὶ τοῖς τε τοῦ Παρμενίδου καὶ τοῖς τοῦ μαθητοῦ αὐτοῦ Ζήνωνος· τοῖς μὲν τοῦ διδασκάλου ὁ διδάσκαλος Πλάτων, τοῖς δὲ τοῦ μαθητοῦ Ζήνωνος ὁ μαθητὴς Πλάτωνος Ξενοκράτης.*

Philoponus zu Aristot. Phys. I 3 (187 a 2) p. 84, 15 Vit. *ὅτι καὶ τῇ Ζήνωνος ἀπορίᾳ δι' ἧς κατεσκεύαζε καὶ ἓν εἶναι τὸ ὂν καὶ ἀκίνητον ἐκ τῆς ἐπ' ἄπειρον τομῆς τῶν μεγεθῶν, κακῶς ἐνέδοσαν ψευδῶς ὑποθέμενοι μὴ εἶναι ἐπ' ἄπειρον τὰ μεγέθη διαιρετά. ἐνδεδώκασι γὰρ ὅτι εἰ ἐπ' ἄπειρον τὰ μεγέθη διαιρετὰ εἴη, μήτε κίνησιν εἶναι μήτε εἶναί τι κυρίως ἕν, καὶ διὰ τοῦτο μηδὲ πολλά, ἐπειδὴ τὸ πλῆθος ἐκ πολλῶν μονάδων. ἔνθεν ὁ Ξενοκράτης ἀνῄρει τὴν ἐπ' ἄπειρον τῶν μεγεθῶν τομήν.*

---

11 *Καλχηδόνιον*: *χαλχηδόνιον*. 27 *φησίν*: *φασίν*.

28 *καταλήγειν* Vit.: *καταλ^ηγ'* M *καταλήσειν* (?) K *καταλύσειν* Trinc.

29 *οὕτως*: *οὗτος*. 31 *ταὐτὸν* u. s. w. aus Themist. ob. Z. 24.

41 *ἓν* Vit.: *ὄν*. 42 *μηδὲ* Vit.: *μήτε*.

SCHOLION cod. Vat. 1730 zu Aristot. Phys. I 3 (187a 1) p. 323 b 41 Br. *οἱ περὶ Πλάτωνος δέ, φησι, καὶ Ξενοκράτους ἐνεδίδοσαν τοῖς λόγοις ἀμφοτέροις καὶ συνεχώρουν τῷ τε λέγοντι τὸ παρὰ τὸ ὂν οὐκ ὂν ἔστι καὶ τῷ τῆς διχοτομίας, τῷ μὲν λέγοντες ὅτι ἔστι τὸ μὴ ὄν, τῷ δὲ ποιοῦντες ἄτομα μεγέθη.*

SCHOLION cod. Vat. 1028 zu Aristot. Phys. I 3 (187a 2) p. 334a 47 Br. *τοῦ Ζήνωνος λέγοντος ὡς εἰ μέγεθος ἔχοι τὸ ὂν καὶ διαιροῖτο, πολλὰ τὸ ὂν καὶ οὐχ ἕν τι ἔσεσθαι, καὶ διὰ τοῦτο δεικνύντος ὅτι μηδὲν τῶν ὄντων ἐστὶ τὸ ἕν, ἐνέδωκε τῷ λόγῳ τούτῳ Ξενοκράτης ὁ Καλχηδόνιος.*

SCHOLION cod. Reg. 1947 zu Aristot. Phys. I 3 (187a 1) p. 334a 36 Br. *οἷον ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ξενοκράτης συνεχώρησάν, φησιν, ὡς ἀληθεῖς ἀμφοτέρους τοὺς λόγους, Πλάτων [καὶ] τὸν τοῦ Παρμενίδου, Ξενοκράτης καὶ τὸν τοῦ Ζήνωνος. Πλάτων μὲν γὰρ τὸ παρὰ τὸ ὂν οὐκ ὂν ἀληθὲς ἔλεγεν εἶναι ... Ξενοκράτης δὲ ⟨τὸν⟩ τοῦ Ζήνωνος λόγον ἀπεδέχετο τὸ κυρίως ὄν, εἰ καὶ μέγεθος ἔχει, ἀδιαίρετον εἶναι λέγοντα· εἶναι γὰρ καί τινα μεγέθη διὰ σμικρότητα ἀδιαίρετα. εἰ γὰρ καὶ δοθείη, φησὶ Ξενοκράτης, πᾶν μέγεθος διαιρετὸν εἶναι, τὸ αὐτὸ ἓν καὶ πολλὰ ἔσται. καίτοι καὶ οὕτως ἀντίφασις γίνεται, εἰ ἔστι μέγεθος ἀδιαίρετον· ἔσται γὰρ μέγεθος ἀμέγεθες.*

PORPHYRIUS bei SIMPLICIUS zu Aristot. Phys. I 3 (187a 1) p. 140, 6 **45**
Diels *οἱ δὲ περὶ τὸν Ξενοκράτην τὴν μὲν πρώτην ἀκολουθίαν ὑπεῖναι συνεχώρουν, τουτέστιν ὅτι εἰ ἕν ἐστι τὸ ὂν καὶ ἀδιαίρετον ἔσται, οὐ μὴν ἀδιαίρετον εἶναι τὸ ὄν. διὸ πάλιν μηδὲ ἓν μόνον ὑπάρχειν τὸ ὄν, ἀλλὰ πλείω. διαιρετὸν μέντοι μὴ ἐπ' ἄπειρον εἶναι, ἀλλ' εἰς ἄτομά τινα καταλήγειν. ταῦτα μέντοι μὴ ἄτομα εἶναι ὡς ἀμερῆ καὶ ἐλάχιστα, ἀλλὰ κατὰ μὲν τὸ ποσὸν καὶ τὴν ὕλην τμητὰ καὶ μέρη ἔχοντα, τῷ δὲ εἴδει ἄτομα καὶ πρῶτα, πρώτας τινὰς ὑποθέμενος εἶναι γραμμὰς ἀτόμους καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπίπεδα καὶ στερεὰ πρῶτα. τὴν οὖν ἐκ τῆς διχοτομίας καὶ ἁπλῶς τῆς ἐπ' ἄπειρον τομῆς καὶ διαιρέσεως ὑπαντῶσαν ἀπορίαν ὁ Ξενοκράτης οἴεται διαλύεσθαι, τὰς ἀτόμους εἰσαγαγὼν γραμμὰς καὶ ἁπλῶς ἄτομα ποιήσας μεγέθη, φεύγων τὸ ⟨τὸ⟩ ὂν εἴπερ ἐστὶ διαιρετὸν εἰς τὸ μὴ ὂν διαλυθῆναι καὶ ἀναλωθῆναι τῶν ἀτόμων γραμμῶν ἐξ ὧν ὑφίσταται τὰ ὄντα μενουσῶν ἀτμήτων καὶ ἀδιαιρέτων.*

PROCLUS zu Plat. Tim. (36b) p. 215e *τί οὖν ἔτι φοβησόμεθα τοὺς δει-* **46**
νοὺς τῶν Περιπατητικῶν, οἳ δὴ ἐρωτῶσιν ἡμᾶς, ποίαν ὁ Πλάτων παρείληφεν ἐνταῦθα γραμμήν; τὴν φυσικήν; ἀλλ' ἄτοπον· πέρας γὰρ αὕτη τῶν σωμάτων. ἀλλὰ τὴν μαθηματικήν; ἀλλ' οὐκ αὐτοκίνητος καὶ οὐκ οὐσία· τὴν δὲ ψυχὴν οὐσίαν τε εἶναι καὶ χωριστὴν σωμάτων φαμέν. μάτην οὖν ταῦτα φήσομεν αὐτοὺς ἐρωτᾶν. πάλαι γὰρ γραμμὴν ἡμεῖς οὐσιώδη λέγοντες οὐ παυόμεθα, καὶ πρὸ ἡμῶν ὁ Ξενοκράτης, ἄτομον γραμμὴν τὴν τοιαύτην ἀποκαλῶν. γελοῖον γάρ, εἴ τις ἀδιαίρετον νομίζει μέγεθος· ἀλλὰ δῆλον, ὅτι τὸν λόγον τῆς γραμμῆς τὸν οὐσιώδη γραμμὴν ᾤετο χρῆναι καλεῖν.

SYRIAN zu Aristot. Metaph. XIII 6 (1080b 28) p. 902b 18 Us. *ἀμέλει τῶν θείων ἀνδρῶν ἐκείνων τινὲς ἀτόμους γραμμὰς διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν εἰσηγούμενοι καὶ ἄποσον δυάδα αἰτίαν ἔσχον ἀλλαχοῦ μὲν ὡς ἀδύνατα λέγοντες, ἐν τούτοις δὲ ὡς περὶ μαθηματικῶν οὐ μαθηματικῶς ἀναδιδάσκοντες. καὶ ἔχομεν καὶ ἐκ τῶν τοῦ κατηγόρου λόγων τὴν ὑπὲρ Ξενοκράτους ἀπολογίαν,*

---

8 *Καλχηδόνιος: Χαλκηδόνιος.* 29 ⟨*τὸ*⟩ Diels.

ὃς τὴν αὐτογραμμὴν οὐκ ἠνείχετο τέμνεσθαι οὐδὲ τὰς κατὰ τοὺς μέσους λόγους τῆς ψυχῆς ὁρωμένας γραμμάς· ἀφ' ἧς αἰτίας καὶ τοὺς ἀριθμοὺς ἐν λόγοις ὁρῶν καὶ εἴδεσιν ἀδιαιρέτους ἐφύλαττε· καὶ γὰρ τοὺς μαθηματικοὺς κατὰ τὸ εἶδος ἑώρα μᾶλλον, ἀλλ' οὐχὶ κατὰ τὴν ὑποκειμένην τῶν μονάδων φύσιν.

47 SIMPLICIUS zu Aristot. Phys. I 3 (187a 1) p. 141, 12; 142, 16 Diels ὥστε καὶ ἡ μνήμη νῦν εὔλογος τοῦ ἐκ τῆς διχοτομίας λόγου καὶ τῶν οὐ καλῶς ἐνδεδωκότων αὐτῷ, ὡς εἰ μὴ εἴη τινὰ ἄτμητα μεγέθη, ἀνάγκη ἄπειρα καὶ πλήθει καὶ μεγέθεσιν εἶναι τὰ ὄντα καὶ διὰ τοῦτο ἀτόμους γραμμὰς ὑποθεμένων, ἵνα καὶ πολλὰ εἴη τὰ ὄντα καὶ μὴ ἐπ' ἄπειρον τὸ πλῆθος καὶ τὸ μέγεθος προχωροίη . . . . . ἐπειδὴ δὲ καὶ Ξενοκράτης σοφὸς ἦν ἀνήρ, πῶς ἄρα τὰς ἀτόμους γραμμὰς ὑπετίθετο; οὐ γὰρ δὴ τὴν φύσιν τοῦ μεγέθους ἠγνόει, ἀλλ' οὐδὲ τῷ εἴδει διαιρετὸν ἔλεγε. τοῦτο γὰρ οὐ μόνον αἱ ἐλάχισται γραμμαὶ ἔχουσιν, ἀλλὰ καὶ τὰ μέγιστα σώματα. μήποτε οὖν οὐ πρὸς τὴν ἐπ' ἄπειρον τομὴν ἐνίσταται ὁ Ξενοκράτης — οὐ γὰρ ἂν γεωμετρικὴν ἀρχὴν ἀνεῖλε γεωμετρικὸς ὢν ἀνήρ —· ἀλλὰ πρὸς τὸ εἰς ἄπειρα διῃρῆσθαι ὄντων ἀεί τινων ἀτμήτων μεγεθῶν· ἅτινα οὐδ' ὑπὸ τῆς φύσεως ἰσχύει καθ' αὑτὰ διαιρεῖσθαι διὰ σμικρότητα, ἀλλ' ἑνωθέντα πάλιν ἄλλοις σώμασιν, οὕτω τοῦ ὅλου διαιρουμένου, ἐν ἑαυτοῖς ἐκεῖνα δέχεται τὴν διαίρεσιν, ἣν μόνα ὄντα οὐκ ἂν ὑπέμεινεν. ὡς οὖν ο Πλάτων ἐπίπεδα εἶπεν εἶναι τὰ πρῶτα καὶ ἐλάχιστα σώματα, οὕτως ὁ Ξενοκράτης τὰς γραμμάς, ἀδιαιρέτους μὲν διὰ σμικρότητα, διαιρετὰς δὲ καὶ αὐτὰς οὔσας τῇ φύσει.

48 PHILOPONUS zu Aristot. Phys. III 6 (206a 14) p. 465, 8 Vit. ὅτι γὰρ οὐ σύγκειται ἡ γραμμὴ ἐξ ἀτόμων γραμμῶν, ὅπερ οἱ λῦσαι θέλοντες τὴν Ζήνωνος ἀπορίαν κακῶς ὑπέθεντο, ὡς ἐν τῷ πρώτῳ εἴρηται, οὐ χαλεπόν φησι δεῖξαι· ὁλόκληρον γὰρ βιβλίον πρὸς Ἀναξαγόραν αὐτῷ γέγραπται περὶ ἀτόμων γραμμῶν, ὅτι ἀδύνατον ἄτομα εἶναι μεγέθη . . . . . εἴπομεν δὲ καὶ ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ, ὅτι τινὲς τὸν Ξενοκράτην ὑπώπτευσαν τὰς ἀτόμους εἰσηγεῖσθαι γραμμάς, καὶ ἐδείξαμεν ὡς ψευδὴς ἡ ὑπόνοια.

49 SCHOLION cod. Coislin. 166 zu Aristot. de caelo I 1 (268a 1) p. 469 b 14 Br. τῶν ἄτομα φησάντων οἱ μὲν ἄτομα σώματα δοξάζουσιν, ὡς Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος, οἱ δὲ ἀτόμους γραμμάς, ὡς Ξενοκράτης . . . . καὶ λαβὼν (Ἀριστοτέλης) ὅτι ἐξ ἀλλήλων (τὰ στοιχεῖα) ζητεῖ ἄρα κατὰ διάκρισιν καὶ σύγκρισιν, ὥς φησιν ὁ Πλάτων καὶ Δημόκριτος καὶ Ξενοκράτης, ἀλλ' ὁ μὲν ἀτόμων σωμάτων, ὁ δὲ γραμμῶν, ὁ δὲ ἐπιπέδων, ἢ κατὰ μῖξιν καὶ ἔκκρισιν, ὡς ὁ Ἀναξαγόρας φησὶ καὶ Ἐμπεδοκλῆς.

ELEMENTARKOERPERCHEN UND ELEMENTE.

50 AETIUS plac. I 17 (περὶ μίξεως καὶ κράσεως), 3 p. 315b 23D. (Stob. ecl. phys. I p. 152 W.) Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ξενοκράτης ἐκ μικροτέρων ὄγκων τὰ στοιχεῖα συγκρίνει, ἅπερ ἐστὶν ἐλάχιστα καὶ οἱονεὶ στοιχεῖα στοιχείων.

51 AETIUS plac. I 13, 3 p. 312b 8D. (Stob. ecl. phys. I p. 143 W.) Ξενοκράτης καὶ Διόδωρος ἀμερῆ τὰ ἐλάχιστα ὡρίζοντο.

---

26 Ἀναξαγόραν: Ξενοκράτην Brandis.

52 Plutarch adv. Colot. 9 p. 1111d *οὐχὶ καὶ Πλάτωνι συνέβαινε καὶ Ἀριστοτέλει καὶ Ξενοκράτει χρυσὸν ἐκ μὴ χρυσοῦ καὶ λίθον ἐκ μὴ λίθου καὶ τἄλλα γεννᾶν ἐκ τεσσάρων ἁπλῶν καὶ πρώτων ἁπάντων;*

53 *τὰ μὲν οὖν ζῷα οὕτω πάλιν διῃρεῖτο* (*Πλάτων*) *εἰς ἰδέας τε καὶ μέρη, πάντα τρόπον διαιρῶν, ἕως εἰς τὰ πάντων στοιχεῖα ἀφίκετο τῶν ζῴων, ἃ δὴ πέντε σχήματα καὶ σώματα ὠνόμαζεν, εἰς αἰθέρα καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα.*

a. Simplicius zu Aristot. Phys. VIII 1 (251b 19) f. 265ᵛ Ald. p. 427a 15 Br. *ἔτι δὲ τοῦτο σαφέστερον πεποίηκε Ξενοκράτης ὁ γνησιώτατος τῶν Πλάτωνος ἀκροατῶν ἐν τῷ περὶ τοῦ Πλάτωνος βίου τάδε γεγραφώς· 'τὰ μὲν οὖν ζῷα — καὶ ἀέρα.'*

b. Ders. zu Arist. de caelo I 2 (268b 17) p. 8b 16 K. (470a 26 Br.) *ὅτι καὶ Πλάτων πέντε εἶναι τὰ ἁπλᾶ σώματα νομίζει κατὰ τὰ πέντε σχήματα, ἀρκεῖ Ξενοκράτης ὁ γνησιώτατος αὐτοῦ τῶν ἀκροατῶν ἐν τῷ περὶ Πλάτωνος βίου τάδε γεγραφώς· 'τὰ μὲν οὖν ζῷα — καὶ ἀέρα.'*

c. Ders. zu Arist. de caelo I 3 (270a 9) p. 41b 4K. (474a 11 Br.) *καὶ μέντοι καὶ ἐκ τῶν ὑπὸ Ξενοκράτους περὶ τούτων ἱστορηθέντων, ὧν οὐδὲν ἂν χεῖρον καὶ νῦν ὑπομνῆσαι, ἐν τοῖς περὶ τοῦ Πλάτωνος βίου γεγραμμένοις ὧδε· 'τὰ μὲν οὖν ζῷα — καὶ ἀέρα.'*

DAS WELTGEBAEUDE.

54 Aristoteles de caelo I 9, 279b 32 *ἣν δέ τινες βοήθειαν ἐπιχειροῦσι φέρειν ἑαυτοῖς τῶν λεγόντων ἄφθαρτον μὲν εἶναι γενόμενον δὲ* (*τὸν κόσμον*), *οὐκ ἔστιν ἀληθής· ὁμοίως γάρ φασι τοῖς τὰ διαγράμματα γράφουσι καὶ σφᾶς εἰρηκέναι περὶ τῆς γενέσεως, οὐχ ὡς γενομένου ποτέ, ἀλλὰ διδασκαλίας χάριν ὡς μᾶλλον γνωριζόντων, ὥσπερ τὸ διάγραμμα γιγνόμενον θεασαμένους· τοῦτο δ' ἐστίν, ὥσπερ λέγομεν, οὐ τὸ αὐτό ..... ἐξ ἀτάκτων γάρ ποτε τεταγμένα γενέσθαι φασίν, ἅμα δὲ τὸ αὐτὸ ἄτακτον εἶναι καὶ τεταγμένον ἀδύνατον.*

Simplicius z. St. p. 136b 33 K. (488b 15 Br.) *δοκεῖ μὲν πρὸς Ξενοκράτην μάλιστα καὶ τοὺς Πλατωνικοὺς ὁ λόγος τείνειν, διότι ἐξ ἀτάκτου καὶ πλημμελοῦς γεγονέναι τὸν κόσμον φασί, τοῦ Πλάτωνος εἰπόντος· 'παραλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας.' οὗτοι οὖν γενητὸν καὶ ἄφθαρτον λέγοντες τὸν κόσμον, τὴν γένεσιν οὐχ ὡς ὑπὸ χρόνου φασὶ δεῖν ἀκούειν, ἀλλ' ἐξ ὑποθέσεως εἰρημένην, διδασκαλίας χάριν τῆς τάξεως τῶν ἐν αὐτῷ προτέρων τε καὶ συνθετωτέρων. ἐπειδὴ γὰρ τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τὰ μὲν στοιχεῖά ἐστι, τὰ δὲ ἐκ τῶν στοιχείων, οὐκ ἦν ῥᾴδιον γνῶναι τὴν τούτων διαφορὰν καὶ ὅπως ἐκ τῶν ἁπλουστέρων γίνεται τὰ σύνθετα τὸν μὴ ἐπινοίᾳ ἀναλύοντα τὰ σύνθετα εἰς τὰ ἁπλᾶ καὶ ζητοῦντα, πῶς, εἰ τὰ ἁπλᾶ καθ'*

---

5 *πάλιν οὕτως* c. 5 *ἰδέαν* b. 33 Timäus p. 30a.

αὐτὰ ἦν ἐξ ἀρχῆς, ἀπ' αὐτῶν ἂν ἐγεγόνει τὰ σύνθετα, ὥσπερ ἐπὶ τῶν διαγραμμάτων οἱ μαθηματικοὶ τὴν φύσιν αὐτῶν ζητοῦντες τὰ σύνθετα εἰς τὰ ἁπλᾶ ἀναλύουσι, καὶ ὅπως ἐξ ἐκείνων ἐγένετο ἄν, εἴπερ ἐξ ἀρχῆς ἐγένετο, σκοποῦσιν, οἷον ὅτι τὸ τρίγωνον ἐκ τριῶν εὐθειῶν κατὰ γωνίας συντιθεμένων, ὁ δὲ κύβος ἐκ τετραγώνων ἓξ κατὰ γωνίας καὶ γραμμάς, ἀλλ' οὐχὶ κατὰ τὰ ἐπίπεδα συντιθεμένων.

Scholion cod. Coisl. 166 z. St. p. 489a 4 Br. *ταῦτα πρὸς Ξενοκράτη εἴρηται ἀπολογούμενον ὑπὲρ Πλάτωνος καὶ λέγοντα ὅτι γενόμενον εἶπε τὸν κόσμον ὁ Πλάτων οὐ τοῦτο βουλόμενος, ἀλλὰ διδασκαλίας χάριν ἔφησεν ἐκ τῆς ὕλης τῆς προηγουμένης καὶ τοῦ εἴδους γεγονέναι τὸν κόσμον, ὡς ἔχει ἐπὶ τῶν μαθημάτων.*

Scholion cod. Reg. 1853 z. St. p. 489a 9 Br. *ὁ Ξενοκράτης καὶ ὁ Σπεύσιππος ἐπιχειροῦντες βοηθῆσαι τῷ Πλάτωνι ἔλεγον ὅτι οὐ γενητὸν τὸν κόσμον ὁ Πλάτων ἐδόξαζεν ἀλλὰ ἀγένητον, χάριν δὲ διδασκαλίας καὶ τοῦ γνωρίσαι καὶ παραστῆσαι αὐτὸ ἀκριβέστερον ἔλεγε τοῦτον γενητόν.*

Scholion cod. Reg. 1853 zu Aristot. de caelo I 12 (283b 7 *ἀδύνατον ἄρα μὴ ὄν ποτε ὕστερον ἀΐδιον εἶναι*) p. 491a 25 Br. *ταῦτα πρὸς τὸν Ξενοκράτην λέγοντα ὑπὲρ τοῦ Πλάτωνος ὅτι λέγων ὁ Πλάτων τὸν κόσμον γενητὸν καὶ ἄφθαρτον, οὐ τοῦτο δηλοῖ, ὅτι οὐχὶ πεφυκώς ἐστι φθαρῆναι, ἀλλ' ὅτι ἐφθάρθαι δυνάμενος συγκρατούμενος παρὰ τοῦ θεοῦ μένει.*

Plutarch de an. procr. 3 p. 1013a *τὰ δ' αὐτὰ καὶ περὶ τοῦ κόσμου διανοούμενον* (*Πλάτωνα οἴονται οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτην καὶ τὸν Κράντορα*) *ἐπίστασθαι μὲν ἀΐδιον ὄντα καὶ ἀγέννητον· τὸ δὲ ᾧ τρόπῳ συντέτακται καὶ διοικεῖται καταμαθεῖν οὐ ῥᾴδιον ὁρῶντα τοῖς μήτε γένεσιν αὐτοῦ μηδὲ τῶν γεννητικῶν σύνοδον ἐξ ἀρχῆς προϋποθεμένοις, ταύτην τὴν ὁδὸν τραπέσθαι.*

55 Scholion zu Hom. Il. *Λ* 40 (v. 38 *τῆς δ'* [*ἀσπίδος*] *ἐξ ἀργύρεος τελαμὼν ἦν· αὐτὰρ ἐπ' αὐτοῦ | κυάνεος ἐλέλικτο δράκων, κεφαλαὶ δέ οἱ ἦσαν | τρεῖς ἀμφιστρεφέες, ἑνὸς αὐχένος ἐκπεφυυῖαι*) vol. V p. 381 Dind. *ταύτην δὲ Ξενοκράτης μίμημα τοῦ κόσμου φησὶν εἶναι.*

HIMMELSKOERPER.

56 Plutarch de fac. lun. 29 p. 943e *ἐφορῶσι δὲ* (*αἱ ψυχαὶ ἄνω γενόμεναι*) *πρῶτον μὲν αὐτῆς σελήνης τὸ μέγεθος καὶ τὸ κάλλος, καὶ τὴν φύσιν οὐχ ἁπλῆν οὐδ' ἄμικτον, ἀλλ' οἷον ἄστρου σύγκραμα καὶ γῆς οὖσαν· ὡς γὰρ ἡ γῆ πνεύματι μεμιγμένη καὶ ὑγρῷ μαλακὴ γέγονε, καὶ τὸ αἷμα τῇ σαρκὶ παρέχει τὴν αἴσθησιν ἐγκεκραμένον· οὕτω τῷ αἰθέρι λέγουσι τὴν σελήνην ἀνακεκραμένην διὰ βάθους ἅμα μὲν ἔμψυχον εἶναι καὶ γόνιμον, ἅμα δ' ἰσόρροπον ἔχειν τὴν πρὸς τὸ βαρὺ συμμετρίαν τῆς κουφότητος. καὶ γὰρ αὐτὸν οὕτω τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω φύσει φερομένων συνηρμοσμένον ἀπηλλάχθαι παντάπασι τῆς κατὰ τόπον κινήσεως. ταῦτα δὲ καὶ Ξενοκράτης ἔοικεν ἐννοῆσαι θείῳ τινὶ*

λογισμῷ, τὴν ἀρχὴν λαβὼν παρὰ Πλάτωνος. Πλάτων γάρ ἐστιν ὁ καὶ τῶν ἀστέρων ἕκαστον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς συνηρμόσθαι διὰ τῶν μεταξὺ φύσεων ἀναλογίᾳ δοθεισῶν ἀποφηνάμενος· οὐδὲν γὰρ εἰς αἴσθησιν ἐξικνεῖσθαι, ᾧ μή τι γῆς ἐμμέμικται καὶ φωτός. ὁ δὲ Ξενοκράτης τὰ μὲν ἄστρα καὶ τὸν ἥλιον ἐκ πυρός φησι καὶ τοῦ πρώτου πυκνοῦ συγκεῖσθαι, τὴν δὲ σελήνην ἐκ τοῦ δευτέρου πυκνοῦ καὶ τοῦ ἰδίου ἀέρος, τὴν δὲ γῆν ἐξ ὕδατος καὶ πυρὸς καὶ τοῦ τρίτου τῶν πυκνῶν· ὅλως δὲ μήτε τὸ πυκνὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ μήτε τὸ μανὸν εἶναι ψυχῆς δεκτικόν.

Aetius plac. II 15, 1 p. 344 a 10 b 8 D. ([Plut.] de plac. phil. 57
II 15 Stob. ecl. phys. I p. 205 W.) Ξενοκράτης κατὰ μιᾶς ἐπιφανείας οἴεται κεῖσθαι τοὺς ἀστέρας.

Laurentius Lydus de mensibus p. 36 Schow ἀπὸ δὲ τῶν 58
νόννων καὶ αὐτῶν ἕως τῶν εἰδῶν καὶ αὐτῶν μόνας ἐννέα μέσας παρετηρήσαντο, ὅτι οἰκειότατος καὶ προσφυὴς ὁ ἐννέα ἀριθμὸς τῇ σελήνῃ. οὗτος γὰρ ἑαυτὸν γεννᾷ κατὰ Ξενοκράτην, ἀόριστος γὰρ ἡ ἄχρι ἐννεάδος πρόβασις καὶ πλήθει σύνοικος.

ALTER DES MENSCHENGESCHLECHTES.

Censorinus de die nat. 4, 3 'sed prior illa sententia, qua 59
semper humanum genus fuisse creditur, auctores habet Pythagoram Samium et Occelum Lucanum et Archytan Tarentinum omnesque adeo Pythagoricos. sed et Plato Atheniensis et Xenocrates et Dicaearchus Messenius itemque antiquae academiae philosophi non aliud videntur opinati, Aristoteles quoque Stagirites et Theophrastus multique praeterea non ignobiles Peripatetici idem scripserunt.'

DEFINITION DER SEELE.

Aristoteles de an. I 2, 404 b 27 ἐπεὶ δὲ καὶ κινητικὸν 60
ἐδόκει ἡ ψυχὴ εἶναι καὶ γνωριστικόν, οὕτως ἔνιοι συνέπλεξαν ἐξ ἀμφοῖν, ἀποφηνάμενοι τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν κινοῦνθ' ἑαυτόν.

Vgl. Aristot. analyt. post. II 4, 91 a 37 οἷον εἴ τις ἀξιώσειε ψυχὴν εἶναι τὸ αὐτὸ αὐτῷ ἄξιον τοῦ ζῆν, τοῦτο δ' ἀριθμὸν αὐτὸν αὑτὸν κινοῦντα.

---

1 Plat. Tim. 31 bc Epinom. 981 d e.

12 κεῖσθαι Stob. κινεῖσθαι Plut. Vgl. Galen. hist. phil. 57 Dox. p. 624 Ξενοφάνης κατ' ἐπιφάνειαν οἴεται κινεῖσθαι τοὺς ἀστέρας.

28 Vgl. auch Fr. 16. 68 S. 187, 8.

30 Vgl. die Widerlegung ebda. 4, 408 b 32 πολὺ δὲ τῶν εἰρημένων ἀλογώτατον τὸ λέγειν ἀριθμὸν εἶναι τὴν ψυχὴν κινοῦνθ' ἑαυτόν u. d. f.

Ders. top. III 6, 121 b 3 *ὁμοίως δὲ καὶ ὅτι ἡ ψυχὴ οὐκ ἀριθμός (σκεπτέον).*

Ebenda VI 3, 140 b 2 *τοιοῦτος δὲ καὶ ὁ τῆς ψυχῆς ὅρος, εἰ ἀριθμὸς αὐτὸς αὑτὸν κινῶν ἐστιν.*

Aetius plac. IV 2, 1 p. 386 b 8 D. (Stob. ecl. phys. I p. 317 W.) *Πυθαγόρας ἀριθμὸν αὑτὸν κινοῦντα (ἀπεφήνατο τὴν ψυχήν), τὸν δὲ ἀριθμὸν ἀντὶ τοῦ νοῦ παραλαμβάνει. ομοίως δὲ καὶ Ξενοκράτης.*

Theodoretus cur. gr. aff. V 17 p. 195 Gaisf. *ὁ δέ γε Πυθαγόρας ἀριθμὸν ἑαυτὸν κινοῦντα· ξυνεφώνησε δὲ τῷ λόγῳ καὶ Ξενοκράτης.*

Plutarch quaestt. Platon. VIII 4 p. 1007 c *καὶ γὰρ ἡ ψυχῆς οὐσία κατὰ τοὺς παλαιοὺς ἀριθμὸς ἦν αὐτὸς ἑαυτὸν κινῶν.*

Alexander Aphrod. zu Aristot. Top. II 4 (111 b 4) p. 162, 17 Wall. *εἰ δὴ κατὰ Ξενοκράτην ψυχή ἐστιν ἀριθμὸς αὑτὸν κινῶν.*

Ders. zu Top. VI 14 (151 b 3) p. 493, 21 *οἷον εἰ ἀποδοίη τις ὁρισμὸν τῆς ψυχῆς ὅτι ἀριθμός ἐστιν αὐτὸς ἑαυτὸν κινῶν . . . ἔστι δὲ Ξενοκράτους . . . (ἡ ψυχὴ) αὐτή ἐστιν ἡ διδοῦσα τῷ ζῴῳ τὰς ἀφορμὰς τῆς κινήσεως, καθ' ὃν τρόπον κινεῖται. τούτου χάριν γὰρ εἶπε· 'κινῶν αὐτὸς ἑαυτόν.'*

Ders. zu Top. VI 3 (140 a 37) p. 429, 11 *ὥσπερ ψυχῆς ὁρισμὸς τὸ ἀριθμὸς αὐτὸς ἑαυτὸν κινῶν . . . . ὥσπερ δή τινος ἐνισταμένου καὶ λέγοντος 'πῶς φὴς ὅτι ἀφαιρεθέντος τοῦ ἀριθμοῦ οὐ λυμαίνεται ὁ ὁρισμός; γένος γάρ ἐστι τῆς ψυχῆς ὁ ἀριθμὸς κατὰ Ξενοκράτην καὶ Πλάτωνα . . .'*

Macrobius comm. in somn. Scip. I 14, 19 'Xenocrates (dixit animam) numerum se moventem.'

Ders. ebd. 6, 5 'hinc est quod pronuntiare non dubitavere sapientes animum esse numerum se moventem.'

Iamblichus de anima bei Stob. ecl. phys. I p. 364 W. *ἀλλὰ καὶ τοῦτον (τὸν ἀριθμὸν) ἁπλῶς μὲν οὕτως ἔνιοι τῶν Πυθαγορείων τῇ ψυχῇ συναρμόζουσιν· ὡς δ' αὐτοκίνητον Ξενοκράτης.*

Themistius paraphr. anal. post. II 2 (89 b 24), f. 10r Ald. I p. 68, 12 Sp. *ἆρ' ἐστιν ἡ ψυχὴ ἀριθμὸς ἑαυτὸν κινῶν, ὡς ἐνόμιζε Ξενοκράτης.*

Simplicius zu Aristot. de an. I 1 (402 a 22) p. 10, 34 Hayd. *Ξενοκράτης δὲ ἀριθμὸν αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) θέμενος ἐν ποσῷ δοκεῖ.*

Philoponus z. St. qu. A f. 15 *οἱ δὲ ὑπὸ τὸ ποσόν (ἀνάγουσι τὴν ψυχήν)· ὧν ἐστι καὶ Ξενοκράτης· ἀριθμὸς γάρ φησι κινῶν ἑαυτόν ἐστιν ἡ ψυχή· ὁ δὲ ἀριθμὸς ὑπὸ τὸ ποσόν. εἰ δὴ τοῦτο ἔλεγεν ἐκεῖνος, καὶ μὴ ἄλλο τι διὰ τούτου ᾐνίττετο.*

Ders. zu Aristot. de an. I 1 (401 a 26 *καθ' ὅσους τῶν ὁρισμῶν μὴ συμβαίνει τὰ συμβεβηκότα γνωρίζειν*) qu. B f. 4 *τοιοῦτός ἐστι καὶ ὁ ὑπὸ Ξενοκράτους τῆς ψυχῆς ἀποδοθεὶς ὁρισμός· ἀριθμὸς γάρ φησίν ἐστι κινῶν ἑαυτόν.*

Ders. zu Aristot. de an. I 2 (404 a 20 *ὅσοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὑτὸ κινοῦν*) qu. B f. 16 *αἰνίττεται εἰς Πλάτωνα καὶ Ξενοκράτην καὶ Ἀλκμαίωνα. καὶ οὗτοι οὖν φησιν οἰκειότατον ὑπειλήφασι τῇ ψυχῇ εἶναι τὸ κινοῦν· ἀλλ' ἐπειδὴ ἐνόμισαν μὴ δύνασθαι κινεῖν μὴ κινουμένην, αὐτοκίνητον εἰρήκασι τὴν ψυχήν . . . καὶ Ξενοκράτης δὲ λέγων τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν ἑαυτὸν κινούμενον αὐτοκίνητον αὐτὸν ἔλεγεν.*

Ders. zu Aristot. de an. I 2 (404 b 27) qu. C f. 5 *Ξενοκράτης ὁ τούτου (Πλάτωνος) διάδοχος ἀπ' ἀμφοτέρων ὁρίζεται τὴν ψυχήν, εἰπὼν αὐτὴν ἀριθμὸν κινοῦντα ἑαυτόν, διὰ μὲν τὸ γνωστικὴν εἶναι αὐτὴν τῶν ὄντων ἀριθμὸν εἰπὼν ὡς Πυθαγόρας, ἀρχὴ γὰρ πάντων ἀριθμὸς κατ' αὐτούς· διὰ δὲ τὸ*

κινητικὴν εἶναι τὸ αὐτοκίνητον ἀναθεὶς αὐτῇ· ἀρχὴ γὰρ καὶ πηγὴ πάσης κινήσεως κατ' αὐτοὺς τὸ αὐτοκίνητον.

Ders. zu Aristot. analyt. post. II 4 (91 a 35) f. 78ᵛ p. 242 b 38 Br. *ὡς ὁ Ξενοκράτης βουλόμενος δεῖξαι τὸ ἀριθμὸς ἑαυτὸν κινῶν ὁρισμὸν εἶναι τῆς ψυχῆς ἔλαβε μέσον ὅρον τὸ αἴτιον αὐτὸ ἑαυτῷ τοῦ ζῆν.*

MICHAEL Psellus de geometria p. 163 Boiss. *καὶ τὰς ἰδέας οἱ τῶν φιλοσόφων ἀκριβέστεροι ἀριθμοὺς ὠνομάκασι· καὶ τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν ἑαυτὸν κινοῦντα ἕτερός τις τῶν φιλοσόφων ὡρίσατο.*

SCHOLION zu Dionys. Thrax, Bekk. anecd. Gr. p. 664, 1 *ὥσπερ ὁ Ξενοκράτης ὁριζόμενος εἶπε· ψυχή ἐστιν ἀριθμὸς αὐτὸς ἑαυτὸν κινῶν.*

THEMISTIUS paraphr. Arist. de an. I 4 (408 b 32) f. 71ᵛ Ald. II p. 56, 11 Sp. **61**
μετὰ δὲ ταῦτα διελέγχει τὸν Ξενοκράτους ὁρισμὸν τῆς ψυχῆς, οὐ πρὸς τοὔνομα τοῦ ἀριθμοῦ μαχόμενος, ὥς φησιν Ἀνδρόνικος καὶ Πορφύριος, ἀλλὰ καὶ πάνυ τὴν διάνοιαν ἐπιζητῶν τὴν Ξενοκράτους, ὡς δῆλόν ἐστιν ἐκ τῶν περὶ φύσεως αὐτῷ γεγραμμένων, ἐν οἷς ἂν δόξειε μοναδικὸν ποιεῖν ἀριθμὸν τὴν ψυχὴν ὁ Ξενοκράτης· τοῦτον γὰρ τὸν λόγον φησὶ πολὺ τῶν εἰρημένων ἀλογώτατον εἶναι . . .

Ders. ebda. 5 (409 b 23) f. 72ʳ Ald. II p. 59, 1 Sp. *ἃ μὲν οὖν Ἀριστοτέλης ἀπορεῖ πρὸς τὸν Ξενοκράτους ὁρισμὸν τῆς ψυχῆς, ταῦτ' ἐστιν· ἃ δὲ ὁ τὰ Ἀριστοτέλους ἀδιανόητα ὀνομάζων, καὶ τὰ καλῶς ἄλλοις εἰρημένα καὶ ἐν καιρῷ οὔτε καλῶς οὔτε ἐν καιρῷ μεταφέρων αὐτός, ἄλλης ἂν εἴη σχολῆς ἐξετάζειν, ἀλλὰ χρὴ παραβάλλειν τὰ Ἀνδρονίκου πρὸς τὰ ἐκείνου, ὅσῳ καὶ σαφέστερα καὶ πιθανώτερα πρὸς σύστασιν τοῦ λόγου τοῦ Ξενοκράτους· ἀριθμὸν γὰρ ἐκάλουν φησὶ τὴν ψυχήν, ὅτι μηδὲν ζῶον ἐξ ἁπλοῦ σώματος, ἀλλὰ κατά τινας λόγους καὶ ἀριθμοὺς κραθέντων τῶν πρώτων στοιχείων. σχεδὸν οὖν ταὐτὸν ἀπεφαίνοντο τοῖς ἁρμονίαν αὐτὴν τιθεμένοις, πλὴν ὅσῳ σαφέστερον οὗτοι τῇ προσθήκῃ τὸν λόγον ἐποίουν, οὐ πάντα ἀριθμόν, ἀλλὰ τὸν κινοῦντα ἑαυτὸν τὴν ψυχὴν ἀφοριζόμενοι, ὥσπερ ἂν εἰ καὶ ἐκεῖνοι μὴ πᾶσαν ἁρμονίαν ἀλλὰ τὴν ἁρμόζουσαν ἑαυτήν· αὐτὴ γάρ ἐστιν ἡ ψυχὴ τῆς κράσεως ταύτης αἰτία καὶ τοῦ λόγου καὶ τῆς μίξεως τῶν πρώτων στοιχείων. ἀλλ' ὅπερ εἶπον, ὅπως μὲν ἔλεγε τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν εἶναι κινοῦντα ἑαυτὸν Ξενοκράτης, ἐκ τῶν ἐκείνου ληπτέον καὶ μάλιστα ἐκ τοῦ πέμπτου τῶν περὶ φύσεως τἀνδρὶ γεγραμμένων.*

PROCLUS zu Plat. Tim. (p. 35 b) III p. 190 d *ὅλως γὰρ εἰ ἔστιν ἐν αὐτῇ* **62**
(τῇ ψυχῇ) μὴ μόνον τὸ μεριστόν, ἀλλ' ὁμοῦ καὶ τὸ ἀμέριστον, δεῖ δήπουθεν ἑκάτερον εἶναί πως μένον, τὸ μὲν κατὰ τὸ ἐν αὐτῇ ἑνοειδές, τὸ δὲ κατὰ τὸ πληθυνόμενον, καὶ μήτε τὴν διαίρεσιν ἀφανίζειν τὸ ἓν μήτε τὴν ἕνωσιν τὸν μερισμόν· καὶ τοῦτ' ἦν, ὡς ἔοικεν, ὃ καὶ Ξενοκράτης ἀκούσας τοῦ καθηγεμόνος ᾐνίξατο λέγων κατ' ἀριθμὸν εἶναι τὴν ψυχὴν οὐσίαν, ἐξ οὐσιῶν μίαν πολλῶν αὐτὴν ὑπάρχειν δηλῶν, κατ' οὐσίαν οὖσαν ἀριθμόν, ὅλην δι' ὅλης ἑαυτῆς μένουσαν, ἅμα μίαν καὶ διαιρουμένην εἰς πλῆθος μερῶν οὐσιωδῶν.

NEMESIUS de nat. hom. 44 p. 102 Matth. *Πυθαγόρας δὲ συμβολικῶς* **63**
εἰκάζειν ἀεὶ καὶ τὸν θεὸν καὶ πάντα τοῖς ἀριθμοῖς εἰωθώς, ὡρίσατο καὶ τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν ἑαυτὸν κινοῦντα· ᾧ καὶ Ξενοκράτης ἠκολούθησεν· οὐχ ὅτι

40 *δηλῶν* Schneid.: *δῆλον.*

ἀριθμός ἐστιν ἡ ψυχή, ἀλλ' ὅτι ἐν τοῖς ἀριθμητοῖς ἐστι καὶ ἐν τοῖς πεπληθυσμένοις, καὶ ὅτι ἡ ψυχή ἐστιν ἡ διακρίνουσα τὰ πράγματα, τῷ μορφὰς καὶ τύπους ἑκάστοις ἐπιβάλλειν· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ τὰ εἴδη ἀπὸ τῶν εἰδῶν χωρίζουσα καὶ διάφορα αὐτὰ ἀποφαίνουσα, τῇ τε ἑτερότητι τῶν εἰδῶν καὶ τῷ πλήθει τοῦ ἀριθμοῦ, καὶ διὰ τοῦτο ἀριθμητὰ ποιοῦσα τὰ πράγματα. ὅθεν οὐ παντάπασιν ἀπήλλακται τῆς κατὰ τοὺς ἀριθμοὺς κοινωνίας· τὸ δὲ αὐτοκίνητον καὶ αὐτὸς αὐτῇ προσεμαρτύρησεν.

Meletius de nat. hom. Cramer Anecd. Oxon. III p. 146, 30 *Πυθαγόρας ἀριθμὸν ἑαυτὸν κινοῦντα (λέγει τὴν ψυχήν)· Ξενοκράτης δὲ καὶ ἀριθμὸν συνεχῆ καὶ ἀναθυμίασιν τοῦ παντός.*

64 Simplicius zu Aristot. de an. I 2 (404 b 27) p. 30, 4 Hayd. *Ξενοκράτους ὁ τῆς ψυχῆς οὗτος λόγος βουλομένου τὴν μεσότητα αὐτῆς τῶν τε εἰδῶν καὶ τῶν εἰδοποιουμένων ἅμα καὶ τὸ ἴδιον αὐτῆς ἐνδείξασθαι· ὁ γὰρ ἀριθμὸς τὸ εἶδος, τὸ δὲ κινητὸν τοῖς εἰδοποιουμένοις προσήκει. ἐκ μὲν οὖν τῶν ἄκρων μόνον δηλοῖ ὅτι οὔτε ἀριθμὸς ἁπλῶς ἔσται οὔτε κινητόν· τοῦ μὲν γὰρ ὑφεῖται, ᾗ τοῦ ἀμερίστου ἐκβέβληται, τοῦ δέ ἐστι κρείττων, ᾗ τοῦ μεριστοῦ ὑπερέχει· τὸ συναμφότερον οὖν ἄν πως εἴη ὡς ἀμφοτέροις κοινωνοῦσα, ἀριθμὸς κινητός· κατὰ δὲ τὸ οἰκεῖον τῆς μεσότητος ὑφ' ἑαυτοῦ κινητὸς λέγεται, ὅτι οὐχ ὡς διαστατική ἐστι μέση ἡ ψυχή, οἷος ὁ φυσικὸς λόγος καὶ πρὸ τούτου κατὰ τοὺς ἄνδρας ἡ μαθηματικὴ οὐσία, οὐδὲ οἷα κατὰ τὸ προϊὸν ἀπὸ νοῦ φῶς οὐσία νοερὰ μὲν ἔτι μένουσα, τῷ δὲ εἰς τὸ φανὸν καὶ σύμμετρον τοῖς ὑπὸ νοῦ καταλαμπομένοις προέρχεσθαι ἐξαγγέλλουσα τὸ μόνιμον καὶ κρύφιον τῆς νοερᾶς φύσεως, ἀλλὰ κατ' αὐτὴν τὴν ζωτικὴν ἰδιότητα ἔγερσιν καὶ ζέσιν τινὰ πάσης δηλούσης ζωῆς, ἀμέριστον μὲν καὶ ἐν ἑαυτῇ μένουσαν τῆς νοερᾶς, περὶ δὲ τὰ σώματα μεριζομένην καὶ ἑτέρωθεν εἰς ἕτερα ὑφιζάνουσαν τῆς σωματοειδοῦς, τῆς δὲ ψυχῆς τὴν ἀφ' ἑαυτῆς εἰς † ἀνέλιξιν καὶ εἰς διάστασιν ἅμα συναγωγήν· διὰ ταῦτα μὲν οὖν ὁ Ξενοκράτης ἀριθμὸν αὐτὸν ἑαυτὸν κινοῦντα τὴν ψυχὴν ἀπεφήνατο. ὁ δὲ Ἀριστοτέλης τὸν ἀριθμὸν ὁριστικὸν προειπὼν καὶ τῶν γνωστῶν καὶ τῶν γνωστικῶν, ἐπὶ τῆς ψυχῆς εὐλόγως ὡς γνωστικὸν εἰρῆσθαι ἀκούει, καὶ διὰ τοῦτο τοὺς εἰπόντας τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν αὐτὸν ἑαυτὸν κινοῦντα συμπλέξαι ἔφη τὸ κινητικὸν καὶ τὸ γνωστικόν.*

Ders. zu Aristot. de an. I 4 (408 b 32) p. 61, 23; 62, 2 Hayd. *ὅτι μὲν οὖν τὸν Ξενοκράτους τῆς ψυχῆς ὁρισμὸν διακαθαίρει, ἵνα μὴ κατὰ τὴν συνήθη τῶν ὀνομάτων χρῆσιν ἀκούωμεν, φανερόν . . . ὁ μὲν οὖν Ξενοκράτης ἀριθμοὺς τὰ εἴδη καὶ αὐτὸς προσαγορεύων καὶ πᾶν εἶδος ἀμέριστον εἰδώς, τὸ δὲ κινούμενον μεριστὸν καὶ πάντως μετὰ τὰ εἴδη, τὴν μεσότητα τῆς ψυχῆς διὰ τῶν ἄκρων ἀμφοτέρων δηλοῖ, ἀριθμὸν κινούμενον αὐτὴν εἰπών, ὡς οὐχ ἁπλῶς οὖσαν εἶδος ἀλλὰ τὸ ὅλον τοῦτο εἰς μερισμὸν ὑποβάν, οὐ μερισθὲν τελέως ἀλλ' οὐδὲ μεῖναν εἶδος, τῷ χαλάσαι καὶ ἐκλῦσαί πως τὴν ἀμέριστον ἕνωσιν μεταξὺ γενόμενον, καὶ διὰ τοῦτο οὐδὲ κινούμενον ἁπλῶς, ἀλλ' ἑ α υ τ ὸ ν ἔφη κ ι ν ο ῦ ν τ α, ἵνα καὶ τὸ ἴδιον ἐμφήνῃ τῆς μεσότητος κεχαλασμένης μέν, ὅπερ ἡ κίνησις σημαίνει, οὐχ οὕτω δὲ ὡς τοῦ αὐτοῦ ἀποσπασθείσης.*

---

8 Vgl. Nemes. de nat. hom. p. 28 u. 44 (oben S. 66, 1).
15 *μόνον—ὅτι*: *μονονοὺ δηλοῖ τό* Codd. 20 *οἷα* Hayduck: *οἶα*.
26 *τὴν—συναγωγήν*: *τὴν ἀφ' ἑαυτῆς εἰς ἑαυτὴν ἀνέλιξιν καὶ ἐκ διαστάσεως ἅμα συναγωγήν* Torstr.

Ders. zu Aristot. de an. I 5 (409 a 31) p. 65, 37 Hayd. *ποῖον γὰρ ἄν τις ἀριθμὸν τοῖς λογισμοῖς ἢ τοῖς ἄλλοις ⟨ἔργοις⟩ ἢ τοῖς πάθεσιν ὁπωσοῦν ἀποδοίη; χαλεπὸν γὰρ ἐφαρμόζειν ὡς καὶ ἐπὶ τῆς ἁρμονίας ἔφη, εἰ ἐκ μονάδων δηλαδὴ νοοῖμεν τὸν ἀριθμόν, ἐπεὶ τῇ μεσότητι τῆς ψυχῆς, ἣν διὰ τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ἑαυτὸν κινοῦντος δηλοῦν ὁ Ξενοκράτης ἐβούλετο, καθ' αὐτὰ τῇ εἰς γένεσιν προελθούσῃ ὑπάρχει ταῦτα τὰ πάθη.*

Ders. zu Aristot. de an. I 4 (409 d 10) p. 63, 30 Hayd. *τὸ μὲν νῦν ἐπαγόμενον ἄτοπον τοῖς ὡς ἐκ μονάδων ἀριθμὸν ποιοῦσι τὴν ψυχήν ἐστι τὸ ἐξ ἀνάγκης τὰς μὲν τῶν μονάδων κινητικὰς λέγειν, τὰς δὲ κινουμένας . . . κοινοποιῶν δὲ τὸ ἄτοπον καὶ πρὸς τὴν τοῦ Δημοκρίτου δόξαν ὡς κἀκείνῃ ἑπόμενον, πρότερον τὸ ἀδιάφορον τῶν δοξῶν τῆς τε Δημοκρίτου καὶ τῆς Ξενοκράτους κατὰ τὸ πλῆθός τι λέγειν αὐτὴν ὑπομιμνήσκει, ἵνα, ὡς εἴρηται, καὶ ἀμφοτέροις κοινῇ τὸ ἐντεῦθεν ἕπηται ἄτοπον . . . . ἀριθμὸς οὖν κατ' ἀμφοτέρους ἡ ψυχὴ ἐξ ἀδιαιρέτων καὶ ἀδιαφόρων· οὐδὲν γὰρ διοίσει πρὸς τὸ ἀριθμὸν εἶναι τὸ τὰ μὲν σωμάτια ὄγκον ἔχειν, ὃ δὴ μέγεθος ἔφη, τὰς δὲ μονάδας εἶναι ἀμερεῖς, ἃς μικρὰς διὰ τοῦτο εἶπεν· ἀρκεῖ γὰρ τὸ ποσὸν κατὰ πλῆθος λέγειν ἑκάτερον πρὸς τὸ ἔνια μὲν κινητικὰ ἔνια δὲ κινούμενα ἐξ αὐτῶν ἐξ ἀνάγκης ὁμολογεῖν.*

PHILOPONUS zu Aristot. de an. I 4 (408 b 32) qu. E f. 11 *τὸ προκείμενον* 65 *ἐλέγξαι τὴν Ξενοκράτους τοῦ Πλάτωνος διαδόχου περὶ ψυχῆς δόξαν· ὃς ἔλεγε τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν εἶναι κινοῦντα ἑαυτόν. καὶ δῆλον ὅτι εἰ οὕτως ἔλεγε κατὰ τὸ φαινόμενον εὐέλεγκτος ὁ λόγος· ἀλλ', ὅπερ καὶ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν εἶπον, οὐκ ἄν τις οὐδ' ἄκρῳ δακτύλῳ τῶν μαθημάτων γευσάμενος τοιαῦτα ἂν εἴποι· ἔλεγεν οὖν ἀριθμὸν μὲν τὴν ψυχὴν διὰ τὸ πλήρωμα εἰδῶν εἶναι τὴν ψυχὴν καὶ λόγον· ἐκ τῶν λόγων πάντων γὰρ ἐν ἑαυτῇ τοὺς λόγους ἔχει ὡς εἴπομεν· ἀριθμοὺς δὲ τὰ εἴδη ἐκάλουν ως εἴρηται, καὶ αὐτὸς γοῦν ἐν τοῖς ἑξῆς φησίν 'καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν τόπον εἰδῶν'. ἀριθμὸν μὲν οὖν διὰ τοῦτο· κινοῦντα δὲ αὐτὸν διὰ τὸ αὐτοζωὸν αὐτῆς· οὐ γὰρ ὑφ' ἑτέρου αὐτῇ τὸ ζῆν, αὐτοζωὴ γάρ ἐστιν. ὁ δὲ Ἀριστοτέλης ὡς εἴωθεν ἐλέγχει τὸ φαινόμενον τοῦ λόγου.*

Ders. zu Aristot. de an. I 4 (409 a 10) qu. E f. 12 *συνελάσαι βούλεται τὴν Ξενοκράτους δόξαν εἰς τὴν Δημοκρίτου· ἔλεγε δὲ ἐκεῖνος ἐκ σφαιρικῶν ἀτόμων τὴν ψυχὴν συνίστασθαι. ἐὰν οὖν, φησι, τὸ μέγεθος τῶν ἀτόμων ἀφέλῃ τις, ἔσονται στιγμαί. ὥστε τὰ αὐτὰ ἀμφοτέροις ἀκολουθήσει ἄτοπον. οὐδὲν δὲ τὴν ὑπόθεσιν Δημοκρίτου λυμαίνεται τὸ ἀφελεῖν τῶν ἀτόμων τὸ συνεχές, οὐδὲ γὰρ διὰ τὸ συνεχῆ σώματα εἶναι ἔλεγεν αὐτὰ κινεῖσθαι ἀλλὰ διὰ τὸ πλῆθος αὐτῶν τῇ ἀντωθήσει τῇ πρὸς ἄλληλα· οὕτω δὲ καὶ Ξενοκράτης οὐκ ἐπειδὴ ἀμερῆ ὑπετίθετο τὰ ἐξ ὧν ἡ ψυχή, τὰς μονάδας λέγω, διὰ τοῦτο ἔλεγεν αὐτὰς κινεῖσθαι· ἀλλὰ διότι ποσὸν εἶναι τὸ ἐξ αὐτῶν ὁ ἀριθμός· κατὰ ταῦτα ἄρα συμφωνοῦσι καθὸ καὶ κινεῖσθαι ἔλεγον ὁ μὲν τὰς ἀτόμους ὁ δὲ τὸν ἀριθμόν· ἀκολουθεῖ δὲ ἐξ ἀνάγκης ἀμφοτέροις τὸ τὰ μὲν ἢ τῶν ἀτόμων ἢ τῶν ἀριθμῶν λέγειν κινεῖσθαι, τὰ δὲ κινεῖν· δέδεικται γὰρ αὐτῷ ἐν τῷ ϛ' καὶ η' τῆς φυσικῆς, ὅτι τὸ αὐτὸ κατὰ τὸ αὐτὸ ἀδύνατον καὶ κινεῖν καὶ κινεῖσθαι, οὔτε ἐπὶ τοῦ συνεχοῦς ποσοῦ οὔτε ἐπὶ τοῦ διωρισμένου. ἀκο-*

---

2 ⟨ἔργοις⟩ Hayduck. 19 vgl. auch Frgm. 73 S. 188, 12.
27 Aristot. de an. III 4, 429 a 27. 28 αὐτοζωόν: αὐτοζῶν.

λουθεῖ δὲ τούτοις τοῦτο ὅτι ἑκάτερος αὐτῶν διωρισμένον ποσὸν ποιεῖ τὴν ψυχὴν αὐτοκίνητον· ὥστε εἰ τῶν ἀτόμων καὶ τῶν ἀριθμῶν οἱ μὲν κινοῦσιν οἱ δὲ κινοῦνται, ἔσται μὲν τὸ ὅλον σύστημα αὐτοκίνητον· ὥσπερ καὶ τὸ ὅλον ζῷον λέγεται αὐτοκίνητον καίτοι τοῦ μὲν κινοῦντος τοῦ δὲ κινουμένου. ἀλλ' ὥσπερ ἐν ζῴῳ τὸ κινοῦν ἡ ψυχὴ καὶ οὐ τὸ κινούμενον, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ τῆς ψυχῆς ἀριθμοῦ· οὐ πᾶς ἔσται ψυχή, ἀλλ' αἱ κινοῦσαι μονάδες· ὁμοίως καὶ ἐπὶ τῶν σφαιρικῶν ἀτόμων αἱ κινοῦσαι ψυχαί. ταύτῃ μὲν οὖν εἰς τὴν αὐτὴν δόξαν συμφέρεται Δημόκριτός τε καὶ Ξενοκράτης . . . εἴποι δ' ἄν τις μὴ ἀληθὲς εἶναι τὸ εἰς ταὐτὸ κατὰ πάντα συμφέρεσθαι τήν τε Δημοκρίτου δόξαν καὶ τὴν Ξενοκράτους· οὐ μὲν γὰρ ἁπλῶς ποσὸν ἐποίει τὴν ψυχὴν ὁ Δημόκριτος διωρισμένον, ὥσπερ Ξενοκράτης.

Ders. zu Aristot. de an. I 5 (409 b 7 συμβαίνει τε κινεῖσθαι τὸ ζῷον ὑπὸ τοῦ ἀριθμοῦ, καθάπερ καὶ Δημόκριτον ἔφαμεν αὐτὸ κινεῖν) qu. E f. 15 τὴν Δημοκρίτου καὶ Ξενοκράτους διὰ τούτων παραβάλλει δόξαν· τὰ αὐτά φησι συμβήσεται ἄτοπα καὶ τούτοις ἐπεὶ ἀμφότεροι τῷ κινεῖσθαι τὰς ἀτόμους ἢ τὰς μονάδας τὸ σῶμα κινεῖσθαι ἔλεγον.

Ders. zu Aristot. de an. I 4 (409 a 21 εἰ μὲν οὖν εἰσιν ἕτεραι αἱ ἐν τῷ σώματι μονάδες καὶ αἱ στιγμαί, ἐν τῷ αὐτῷ ἔσονται αἱ μονάδες) qu. E f. 13 ἔτι πρὸς Ξενοκράτην ὁ λόγος ἔδειξεν ὅτι αἱ μονάδες ἐξ ὧν ἡ ψυχή, στιγμαί εἰσιν.

UNKOERPERLICHKEIT DER SEELE.

66 Nemesius de nat. hom. 30 p. 72 Matth. ἔτι, ἡ ψυχή, εἰ μὲν τρέφεται, ὑπὸ ἀσωμάτου τρέφεται· τὰ γὰρ μαθήματα τρέφει αὐτήν· οὐδὲν δὲ σῶμα ὑπὸ ἀσωμάτου τρέφεται· οὐκ ἄρα σῶμα ἡ ψυχή· Ξενοκράτης οὕτω συνῆγεν. εἰ δὲ μὴ τρέφεται, πᾶν δὲ σῶμα ζῴου τρέφεται, οὐ σῶμα ἡ ψυχή.

Tertullian de an. c. 6 p. 306 Wiss. 'de insignioribus argumentationibus erit etiam illa, quod omne corpus corporalibus ali iudicant, animam vero ut incorporalem incorporalibus, sapientiae scilicet studiis.'

67 Cicero Tusculan. disputat. I 10, 20 'Xenocrates animi figuram et quasi corpus negavit esse, verum numerum dixit esse, cuius vis, ut iam antea Pythagorae visum est, in natura maxuma esset.'

Ders. Academ. post. I 11, 39 'multo modo arbitrabatur (Zeno Stoicus) quicquam effici posse ab ea (natura), quae expers esset corporis, cuius generis Xenocrates et superiores etiam animum esse dixerant.'

Ders. Academ. prior. II 39, 124 'si simplex (animus sit), utrum sit ignis an anima an sanguis? an, ut Xenocrates, numerus nullo corpore?'

Tertullian de anima 5 p. 304 Wiss. 'accerserint Eubulum ali-

39 numerus Bentley: mens. 41 accerserint Reifferscb.: accerserit.

quem et Critolaum et Xenocratem et isto in loco amicum Platonis Aristotelem. fortasse an exstruentur magis ad auferendam animae corpulentiam, si non alios e contrario inspexerint et quidem plures corpus animae vindicantes.

SEELENSCHOEPFUNG.

PLUTARCH de an. procr. 1 p. 1012 d *ἐπεὶ δὲ τῶν δοκιμωτάτων* 68
ἀνδρῶν τοὺς μὲν Ξενοκράτης προσηγάγετο, τῆς ψυχῆς τὴν οὐσίαν ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον ἀποφηνάμενος· οἱ δὲ Κράντορι τῷ Σολιεῖ προσέθεντο . . . οἶμαί τι τὴν τούτων ἀνακαλυφθέντων σαφήνειαν ὥσπερ ἐνδόσιμον ἡμῖν παρέξειν. ἔστι δὲ βραχὺς ὑπὲρ ἀμφοῖν ὁ λόγος· οἱ μὲν γὰρ οὐδὲν ἢ γένεσιν ἀριθμοῦ δηλοῦσθαι νομίζουσι τῇ μίξει τῆς ἀμερίστου καὶ μεριστῆς οὐσίας· ἀμέριστον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἕν, μεριστὸν δὲ τὸ πλῆθος, ἐκ δὲ τούτων γενέσθαι τὸν ἀριθμὸν τοῦ ἑνὸς ὁρίζοντος τὸ πλῆθος, καὶ τῇ ἀπειρίᾳ πέρας ἐντιθέντος, ἣν καὶ δυάδα καλοῦσιν ἀόριστον. καὶ Ζαράτας, ὁ Πυθαγόρου διδάσκαλος, ταύτην μὲν ἐκάλει τοῦ ἀριθμοῦ μητέρα, τὸ δὲ ἓν πατέρα· διὸ καὶ βελτίονας εἶναι τῶν ἀριθμῶν, ὅσοι τῇ μονάδι προσεοίκασι. *τοῦτον δὲ μήπω ψυχὴν τὸν ἀριθμὸν εἶναι· τὸ γὰρ κινητικὸν καὶ τὸ κινητὸν ἐνδεῖν αὐτῷ· τοῦ δὲ ταὐτοῦ καὶ τοῦ ἑτέρου συμμιγέντων, ὧν τὸ μέν ἐστι κινήσεως ἀρχὴ καὶ μεταβολῆς, τὸ δὲ μονῆς, ψυχὴν γεγονέναι, μηδὲν ἧττον τοῦ ἱστάναι καὶ ἵστασθαι δύναμιν ἢ τοῦ κινεῖσθαι καὶ κινεῖν οὖσαν. οἱ δὲ περὶ τὸν Κράντορα . . .* 3. *Ὁμαλῶς δὲ πάντες οὗτοι χρόνῳ μὲν οἴονται τὴν ψυχὴν μὴ γεγονέναι, μηδ' εἶναι γεννητήν, πλείονας δὲ δυνάμεις ἔχειν, εἰς ἃς ἀναλύοντα θεωρίας ἕνεκα τὴν οὐσίαν αὐτῆς λόγῳ τὸν Πλάτωνα γινομένην ὑποτίθεσθαι καὶ συγκεραννυμένην.*

HERKUNFT DES NUS.

AETIUS plac. IV 5, 1 p. 392 b 2 D. (Stob. ecl. phys. I p. 317 W.) 69
Πυθαγόρας, Ἀναξαγόρας, Πλάτων, Ξενοκράτης, Κλεάνθης θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν.

TEILE UND SITZ DER SEELE.

THEODORETUS cur. gr. aff. V 19 p. 196 Gaisf. *ὁ δὲ Ξενοκράτης* 70
τὸ μὲν αἰσθητικὸν τῆς ψυχῆς ἔφη, τὸ δὲ λογικόν.

LACTANTIUS de opif. dei 16 'sive etiam mentis locus nullus 71
est, sed per totum corpus sparsa discurrit, quod et fieri potest

27 anschliefsend Fr. 54 S. 180, 21.

et a Xenocrate, Platonis discipulo, disputatum est; siquidem sensus in qualibet parte corporis praesto est, nec quid sit mens nec qualis intellegi potest, cum sit natura eius tam subtilis ac tenuis, ut solidis visceribus infusa, viro et quasi ardenti sensu membris omnibus misceatur.'

72 Tertullian de anima 15 p. 321 Wiss. 'neque (putes principale istud) in vertice potius praesidere secundum Xenocratem.'

UNSTERBLICHKEIT DER SEELE.

73 Aristoteles de an. I 4, 409 a 28 (gegen Xenokrates) *ἔτι δὲ πῶς οἷόν τε χωρίζεσθαι τὰς ψυχὰς καὶ ἀπολύεσθαι τῶν σωμάτων, εἴ γε μὴ διαιροῦνται αἱ γραμμαὶ εἰς στιγμάς;*

Philoponus z. St. qu. E f. 14 *ὁ Ξενοκράτης ἅτε δὴ Πλάτωνος ὢν μαθητὴς χωριστὴν ἔλεγεν εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος· ᾧ δῆλον ὅτι οὐκ ἀριθμὸν τὸν συνεγνωσμένον αὐτὴν ἔλεγε — πῶς γὰρ ἐγχωρεῖ ἀριθμὸν καθ' αὑτὸν εἶναι; — ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν.*

74 Lucian encom. Demosth. 47 *Δημοσθένης δὲ εὐσχήμονος θανάτου βίον προκρινεῖ ἀσχήμονα, τῶν Ξενοκράτους καὶ Πλάτωνος ὑπὲρ ἀθανασίας λόγων ἐκλαθόμενος;*

Theodoretus cur. gr. aff. V 23 p. 198 Gaisf. *καὶ Πυθαγόρας μὲν καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Διογένης καὶ Πλάτων καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ξενοκράτης ἄφθαρτον εἶναι τὴν ψυχὴν ἀπεφήναντο.*

75 Olympiodor zu Plat. Phaedon (69 e) p. 98 Finckh *ὅτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξεως ἀπαθανατίζουσιν, ὡς Νουμήνιος· οἱ δὲ μέχρι τῆς φύσεως, ὡς Πλωτῖνος ἔνι ὅπου· οἱ δὲ μέχρι τῆς ἀλογίας, ὡς τῶν μὲν παλαιῶν Ξενοκράτης καὶ Σπεύσιππος, τῶν δὲ νεωτέρων Ἰάμβλιχος καὶ Πλούταρχος...*

GUETERLEHRE. DER WEISE.

76 Sextus empir. adv. dogmat. V (mathem. XI) 3 *πάντες μὲν οἱ κατὰ τρόπον στοιχειοῦν δοκοῦντες τῶν φιλοσόφων, καὶ ἐπιφανέστατα παρὰ πάντας οἵ τε ἀπὸ τῆς ἀρχαίας Ἀκαδημίας καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου ἔτι δὲ τῆς στοᾶς, εἰώθασι διαιρούμενοι λέγειν τῶν ὄντων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθὰ τὰ δὲ κακὰ τὰ δὲ μεταξὺ τούτων, ἅπερ καὶ ἀδιάφορα λέγουσιν· ἰδιαίτερον δὲ παρὰ τοὺς ἄλλους ὁ Ξενοκράτης καὶ ταῖς ἑνικαῖς πτώσεσι χρώμενος ἔφασκε· πᾶν τὸ ὂν ἢ ἀγαθόν ἐστιν ἢ κακόν ἐστιν ἢ οὔτε ἀγαθόν ἐστιν οὔτε κακόν ἐστιν. καὶ τῶν λοιπῶν φιλοσόφων χωρὶς ἀποδείξεως τὴν τοιαύτην διαίρεσιν προσιεμένων αὐτὸς ἐδόκει καὶ ἀπόδειξιν συμ-*

παραλαμβάνειν· εἰ γάρ ἐστι τι κεχωρισμένον πρᾶγμα τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ τῶν μήτε ἀγαθῶν μήτε κακῶν, ἐκεῖνο ἤτοι ἀγαθόν ἐστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἀγαθόν. καὶ εἰ μὲν ἀγαθόν ἐστιν, ἓν τῶν τριῶν γενήσεται· εἰ δ' οὐκ ἔστιν ἀγαθόν, ἤτοι κακόν ἐστιν ἢ οὔτε κακόν ἐστιν οὔτε ἀγαθόν ἐστιν· εἴτε δὲ κακόν ἐστιν, ἓν τῶν τριῶν ὑπάρξει, εἴτε οὔτε ἀγαθόν ἐστιν οὔτε κακόν ἐστι, πάλιν ἓν τῶν τριῶν καταστήσεται· πᾶν ἄρα τὸ ὂν ἤτοι ἀγαθόν ἐστιν ἢ κακόν ἐστιν ἢ οὔτε ἀγαθόν ἐστιν οὔτε κακόν ἐστιν.

CLEMENS Alex. Strom. II 22 p. 500, 18 P. *Ξενοκράτης τε ὁ* 77
Καλχηδόνιος τὴν εὐδαιμονίαν ἀποδίδωσι κτῆσιν τῆς οἰκείας ἀρετῆς καὶ τῆς ὑπηρετικῆς αὐτῇ δυνάμεως· εἶτα ὡς μὲν ἐν ᾧ γίνεται, φαίνεται λέγων τὴν ψυχήν· ὡς δ' ὑφ' ὧν, τὰς ἀρετάς· ὡς δ' ἐξ ὧν, ὡς μερῶν, τὰς καλὰς πράξεις καὶ τὰς σπουδαίας ἕξεις τε καὶ διαθέσεις καὶ κινήσεις καὶ σχέσεις· ὡς δ' ὧν οὐκ ἄνευ, τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός· ὁ γὰρ Ξενοκράτους γνώριμος Πολέμων φαίνεται τὴν εὐδαιμονίαν αὐτάρκειαν εἶναι βουλόμενος ἀγαθῶν πάντων, ἢ τῶν πλείστων καὶ μεγίστων.

PLUTARCH adv. Stoicos 23 p. 1069 e *πόθεν οὖν, φησιν,* 78
ἄρξομαι; καὶ τίνα λάβω τοῦ καθήκοντος ἀρχὴν, καὶ ὕλην τῆς ἀρετῆς, ἀφεὶς τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν; πόθεν δ' Ἀριστοτέλης, ὦ μακάριε, καὶ Θεόφραστος ἄρχονται; τίνας δὲ Ξενοκράτης καὶ Πολέμων λαμβάνουσιν ἀρχάς; οὐχὶ καὶ Ζήνων τούτοις ἠκολούθησεν ὑποτιθεμένοις στοιχεῖα τῆς εὐδαιμονίας τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν; ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν ἐπὶ τούτων ἔμειναν, ὡς αἱρετῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ ὠφελίμων, καὶ τὴν ἀρετὴν προσλαβόντες αὐτοῖς ἐνεργοῦσαν οἰκείως χρωμένην ἑκάστῳ τέλειον ἐκ τούτων καὶ ὁλόκληρον ᾤοντο συμπληροῦν βίον καὶ συμπεραίνειν, τὴν ἀληθῶς τῇ φύσει πρόσφορον καὶ συνῳδὸν ὁμολογίαν ἀποδιδόντες.

CICERO de finib. bon. et mal. IV 6, 15 'tertium autem, omnibus aut 79
maximis rebus iis quae secundum naturam sint, fruentem vivere. hoc non est positum in nostra actione; completur enim et ex eo genere vitae quod virtute fruitur, et ex iis rebus quae sunt secundum naturam neque sunt in nostra potestate. sed hoc summum bonum, quod tertia significatione intellegitur, eaque vita, quae ex summo bono degitur quia coniuncta ei virtus est, in sapientem solum cadit, isque finis bonorum, ut ab ipsis Stoicis scriptum videmus, a Xenocrate atque ab Aristotele constitutus est. itaque ab iis constitutio illa prima naturae, a qua tu quoque ordiebare, his prope verbis exponitur: omnis natura vult esse conservatrix sui, ut et salva sit

1 *πρᾶγμα τῶν* Bekker: *πραγμάτων.* 6 *εἴτε* Bekker: *εἰ.*
10 *Καλχηδόνιος: Χαλκηδόνιος.* 14 *ὡς δ' ὧν.* Zeller: *ὡς τούτων.*

et in genere conservetur suo. ad hanc rem aiunt artis quoque requisitas, quae naturam adiuvarent; in quibus ea numeretur in primis, quae est vivendi ars, ut tueatur, quod a natura datum sit, quod desit requirat. idemque diviserunt naturam hominis in animum et corpus. cumque eorum utrumque per se expetendum esse dixissent, virtutes quoque utriusque eorum per se expetendas esse dicebant, ⟨et⟩ cum animum infinita quadam laude anteponerent corpori, virtutes quoque animi bonis corporis anteponebant. sed cum sapientiam totius hominis custodem et procuratricem esse vellent, quae esset naturae comes et adiutrix, hoc sapientiae munus esse dicebant, ut ⟨cum⟩ eum tueretur qui constaret ex animo et corpore, in utroque iuvaret eum ac contineret. atque ita re simpliciter primo collocata reliqua subtilius persequentes corporis bona facilem quandam rationem habere censebant; de animi bonis accuratius exquirebant in primisque reperiebant esse in iis iustitiae semina primique ex omnibus philosophis natura tributum esse docuerunt, ut ii qui procreati essent a procreatoribus amarentur, et id quod temporum ordine antiquius est, ut coniugia virorum et uxorum natura coniuncta esse dicerent, qua ex stirpe orirentur amicitiae cognationum. atque ab his initiis profecti omnium virtutum et originem et progressionem persecuti sunt. ex quo magnitudo quoque animi exsistebat, qua facile posset repugnari obsistique fortunae, quod maximae res essent in potestate sapientis. varietates autem iniuriasque fortunae facile veterum philosophorum praeceptis instituta vita superabat. principiis autem a natura datis amplitudines quaedam bonorum excitabantur, partim profectae a contemplatione rerum occultarum, quod erat insitus menti cognitionis amor, e quo etiam rationis explicandae disserendique cupiditas consequebatur, quodque hoc solum animal natum est pudoris ac verecundiae particeps appetensque convictum hominum ac societatem animadvertensque in omnibus rebus, quas ageret aut diceret, ut ne quid ab eo fieret nisi honeste ac decore, his initiis ⟨et⟩, ut ante dixi, seminibus a natura datis temperantia, modestia, iustitia et omnis honestas perfecte absoluta est.'

80 Cicero de finibus bon. et mal. IV 2, 3 'existimo igitur, inquam, Cato, veteres illos Platonis auditores, Speusippum, Aristotelem, Xenocratem, deinde eorum, Polemonem, Theophrastum, satis et copiose et eleganter habuisse constitutam disciplinam, ut non esset causa Zenoni, cum Polemonem audisset, cur et ab eo ipso et a superioribus dissideret ... qui cum viderent ita nos esse natos, ut et communiter ad eas virtutes apti essemus quae notae illustresque sunt, iustitiam dico, temperantiam, ceteras generis eiusdem ... easque ipsas virtutes viderent nos magnificentius appetere et ardentius, habere etiam insitam quandam vel potius innatam cupiditatem scientiae natosque esse ad congregationem hominum et ad societatem communitatemque generis humani, eaque in maximis ingeniis maxime elucere, totam philosophiam tris in

6 ⟨et⟩ Lambecius. 10 ⟨cum⟩ Müller. 29 ⟨et⟩ Müller.

partes diviserunt, quam partitionem a Zenone esse retentam videmus. quarum cum una sit qua mores conformari putantur...'

Aristoteles Top. II 6, 112 a 32 *ἔτι τὸ ἐπιχειρεῖν μεταφέροντα τοὔνομα ἐπὶ τὸν λόγον, ὡς μάλιστα προσῆκον ἐκλαμβάνειν ἢ ὡς κεῖται τοὔνομα, οἷον εὔψυχον μὴ τὸν ἀνδρεῖον, καθάπερ νῦν κεῖται, ἀλλὰ τὸν εὖ τὴν ψυχὴν ἔχοντα, καθάπερ καὶ εὔελπιν τὸν ἀγαθὰ ἐλπίζοντα· ὁμοίως δὲ καὶ εὐδαίμονα, οὗ ἂν ὁ δαίμων ᾖ σπουδαῖος, καθάπερ Ξενοκράτης φησὶν εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν· ταύτην γὰρ ἑκάστου εἶναι δαίμονα.* 81

Alexander Aphrod. z. St. p. 176, 13 Wall. *εἰ δὴ δαίμων ἑκάστου ἡ ψυχή, καθ' ἃ Ξενοκράτει δοκεῖ, εἴη ἂν εὐδαίμων ὁ εὖ τὴν ψυχὴν ἔχων· εὖ δὲ τὴν ψυχὴν ἔχει ὁ σπουδαῖος· ὁ σπουδαῖος ἄρα εὐδαίμων.*

Apuleius de deo Socr. 15 'igitur et bona cupido animi bonus deus est. unde nonnulli arbitrantur ... *εὐδαίμονας* dici beatos, quorum daemon bonus id est animus virtute perfectus est.'

Aristoteles Top. VII 1, 152¹ a 5; 25 *σκοπεῖν δὲ καὶ ὧν θάτερον μάλιστα λέγεται ὁτιοῦν, εἰ καὶ θάτερον τῶν αὐτῶν τούτων κατὰ τὸ αὐτὸ μάλιστα λέγεται, καθάπερ Ξενοκράτης τὸν εὐδαίμονα βίον καὶ τὸν σπουδαῖον ἀποδείκνυσι τὸν αὐτόν, ἐπειδὴ πάντων τῶν βίων αἱρετώτατος ὁ σπουδαῖος καὶ ὁ εὐδαίμων· ἓν γὰρ τὸ αἱρετώτατον καὶ μέγιστον ... δῆλον οὖν ὅτι ἓν ἀριθμῷ δεῖ εἶναι τὸ βέλτιστον καὶ μέγιστον λεγόμενον, εἰ μέλλει ὅτι ταὐτὸν ἀποδείκνυσθαι. διὸ καὶ Ξενοκράτης οὐκ ἀποδείκνυσιν· οὐ γὰρ εἷς ἀριθμῷ ὁ εὐδαίμων οὐδ' ὁ σπουδαῖος βίος, ὥστ' οὐκ ἀναγκαῖον τὸν αὐτὸν εἶναι, διότι ἄμφω αἱρετώτατοι, ἀλλὰ τὸν ἕτερον ὑπὸ τὸν ἕτερον.* 82

Iohannes Stobäus floril. 104, 24 (IV p. 17 Mein.) *Ξενοκράτης ἔλεγεν, ὥσπερ τὸ κακοπρόσωπον αἶσχει προσώπου, καὶ μοχθηρίᾳ τινὶ μορφῆς τὸ δύσμορφον, οὕτω δαίμονος κακίᾳ τοὺς πονηροὺς κακοδαίμονας ὀνομάζομεν.* 83

Cicero Tusculan. disput. V 31, 87 'sequetur igitur horum (qui gravitatem dignitatemque virtutis exaggerant) ratione vel ad supplicium beata vita virtutem cumque ea descendet in taurum Aristotele, Xenocrate, Speusippo, Polemone auctore nec eam minis aut blandimentis corrupta deseret.' 84

10 = Suidas s. v. *εὐδαιμονία καὶ εὐδαίμων* I 2 p. 587, 17 Bernh.
32 horum Victorius: bonorum. 36 minis aut Bentley: minimis.

85 Cicero Tusculan. disput. V 13, 39 'et, si omne beatum est, cui nihil deest, et quod in suo genere expletum atque cumulatum est, idque virtutis est proprium, certe omnes virtutis compotes beati sunt. et hoc quidem mihi cum Bruto convenit, id est cum Aristotele, Xenocrate, Speusippo, Polemone. sed mihi videntur etiam beatissimi.'

86 Cicero Tusculan. disput. V 18, 51 'quid ergo aut hunc (Critolaum) prohibet aut etiam Xenocratem illum gravissimum philosophorum, exaggerantem tantopere virtutem, extenuantem cetera et abicientem, in virtute non beatam modo vitam, sed etiam beatissimam ponere?'

87 Cicero Tusculan. disput. V 10, 30 'non igitur facile concedo neque Bruto meo neque communibus magistris neque veteribus illis, Aristoteli, Speusippo, Xenocrati, Polemoni, ut cum ea quae supra enumeravi (paupertatem ignobilitatem humilitatem alia similia) in malis numerent, iidem dicant semper beatum esse sapientem.'

88 Cicero de legibus I 13, 37 'quocirca vereor committere, ut non bene provisa et diligenter explorata principia ponantur, nec tamen ut omnibus probentur ... sed ut eis, qui omnia recta et honesta per se expetenda duxerunt et aut nihil omnino in bonis numerandum, nisi quod per se ipsum laudabile esset, aut certe nullum habendum magnum bonum, nisi quod vere laudari sua sponte posset: iis omnibus, sive in Academia vetere cum Speusippo, Xenocrate, Polemone manserunt, sive Aristotelem et Theophrastum ... secuti sunt, sive, ut Zenoni visum est, rebus non commutatis immutaverunt vocabula, sive etiam Aristonis ... sectam secuti sunt ... his omnibus haec quae dixi probentur.'

89 Cicero de legibus I 21, 55 'si ut Chius Aristo dixit solum bonum esse, quod honestum esset, malumque quod turpe, ceteras res omnis plane paris ac ne minimum quidem utrum adessent an abessent interesse, valde a Xenocrate et Aristotele et ab illa Platonis familia discreparet (Antiochus), essetque inter eos de re maxima et de omni vivendi ratione dissensio; nunc vero, cum decus, quod antiqui summum bonum esse dixerant, hic solum bonum dicat, itemque illi summum malum, hic solum, divitias,

28 probentur Turnebus: probantur.

valetudinem, pulchritudinem commodas res appellet, non bonas, paupertatem, debilitatem, dolorem incommodas, non malas, sentit idem quod Xenocrates, quod Aristoteles, loquitur alio modo.'

Cicero de finib. bon. et mal. IV 18, 49 'Aristoteles, Xeno- **90**
crates, tota illa familia non dabit (bonum omne esse laudabile), quippe qui valetudinem, vires, divitias, gloriam, multa alia bona esse dicant, laudabilia non dicant. et hi quidem ita non sola virtute finem bonorum contineri putant, ut rebus tamen omnibus virtutem anteponant.'

Seneca epist. 85, 18 'Xenocrates et Speusippus putant bea- **91**
tum vel sola virtute fieri posse, non tamen unum bonum esse, quod honestum est.'

Plutarch adv. Stoicos 13 p. 1065a *ἄξιον δ' ἀναλαβεῖν τὸ* **92**
δόγμα ταῖς ἐκείνου (*Χρυσίππου*) *λέξεσιν, ἵνα καὶ μάθῃς πῶς οἱ τοῦ Ξενοκράτους καὶ Σπευσίππου κατηγοροῦντες ἐπὶ τῷ μὴ τὴν ὑγείαν ἀδιάφορον ἡγεῖσθαι μηδὲ τὸν πλοῦτον ἀνωφελές, ἐν τίνι τόπῳ τὴν κακίαν αὐτοὶ τίθενται καὶ τίνας λόγους περὶ αὐτῆς διεξίασιν.*

Cicero Academ. prior. II 44, 136 'atrocitas quidem ista tua **93**
(Antioche) quo modo in veterem Academiam inruperit nescio; illa vero (*παράδοξα* de sapiente) ferre non possum, non quo mihi displiceant — sunt enim Socratica pleraque — mirabilia Stoicorum, quae *παράδοξα* nominantur: sed ubi Xenocrates, ubi Aristoteles ista tetigit? hos enim quasi eosdem esse vultis. Illi umquam dicerent sapientes solos reges, solos divites, solos formosos? omnia, quae ubique essent, sapientis esse? neminem consulem, praetorem, imperatorem, nescio an ne quinquevirum quidem quemquam nisi sapientem? postremo solum civem, solum liberum? insipientes omnes peregrinos, exules, servos, furiosos? denique scripta Lycurgi, Solonis, duodecim tabulas nostras non esse leges? ne urbes quidem aut civitates, nisi quae essent sapientium?'

Plutarch adv. Stoicos 22 p. 1068 f *ἂν εἷς σοφὸς ὁπηδή-* **94**
ποτε προτείνῃ τὸν δάκτυλον φρονίμως, οἱ κατὰ τὴν οἰκουμένην σοφοὶ πάντες ὠφελοῦνται. τοῦτο τῆς φιλίας ἔργον αὐτῶν· εἰς τοῦτο τοῖς κοινοῖς ὠφελήμασι τῶν σοφῶν αἱ ἀρεταὶ τελευτῶσιν. ἐλήρει δ' Ἀριστοτέλης, ἐλήρει δὲ Ξενοκράτης, ὠφελεῖσθαι μὲν

ἀνθρώπους ὑπὸ θεῶν, ὠφελεῖσθαι δὲ ὑπὸ γονέων, ὠφελεῖσθαι δὲ ὑπὸ καθηγητῶν ἀποφαινόμενοι, τὴν δὲ θαυμαστὴν ἀγνοοῦντες ὠφέλειαν, ἣν οἱ σοφοὶ κινουμένων κατ' ἀρετὴν ἀλλήλων ὠφελοῦνται, κἂν μὴ συνῶσι, μηδὲ γινώσκοντες τυγχάνωσι.

MORALISCHE UND PRAKTISCHE SAETZE.

95 Aelian var. hist. XIV 42 *Ξενοκράτης ὁ Πλάτωνος ἑταῖρος ἔλεγε μηδὲν διαφέρειν, ἢ τοὺς πόδας ἢ τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰς ἀλλοτρίαν οἰκίαν τιθέναι. ἐν ταὐτῷ γὰρ ἁμαρτάνειν τόν τε ἐς ἃ μὴ δεῖ χωρία βλέποντα, καὶ ἐς οὓς μὴ δεῖ τόπους παριόντα.*

96 Plutarch de recta rat. aud. 2 p. 38a *τῇ μὲν γὰρ κακίᾳ πολλὰ χωρία καὶ μέρη τοῦ σώματος παρέχει δι' αὐτῶν ἐνδῦσαν ἅψασθαι τῆς ψυχῆς, τῇ δ' ἀρετῇ μία λαβὴ τὰ ὦτα τῶν νέων ἐστίν, ἂν ᾖ καθαρὰ καὶ ἄθρυπτα κολακείᾳ καὶ λόγοις ἄθικτα φαύλοις ἀπ' ἀρχῆς φυλάττηται. διὸ καὶ Ξενοκράτης τοῖς παισὶ μᾶλλον ἢ τοῖς ἀθληταῖς ἐκέλευε περιάπτειν ἀμφωτίδας, ὡς ἐκείνων μὲν τὰ ὦτα ταῖς πληγαῖς, τούτων δὲ τοῖς λόγοις τὰ ἤθη διαστρεφομένων, οὐκ ἀνηκοΐαν οὐδὲ κωφότητα προμνώμενος, ἀλλὰ τῶν λόγων τοὺς φαύλους φυλάττεσθαι παραινῶν, πρὶν ἑτέρους χρηστοὺς ὥσπερ φύλακας ἐντραφέντας ὑπὸ φιλοσοφίας τῷ ἤθει, τὴν μάλιστα κινουμένην αὐτοῦ καὶ ἀναπειθομένην χώραν κατασχεῖν.*

Ders. quaest. conviv. VII 5, 4 p. 706d *οὐ γὰρ ἀμφωτίδας γε περιθήσει τὰς Ξενοκράτους μῖν.*

97 Proclus zu Hesiod op. et di. v. 374 p. 198 Gaisf. *δόξειεν ἂν ἄτοπος ὁ στίχος εἶναι καὶ ἀγανακτοῦντος, ὅτι γέγονεν οὐ μόνος τῷ πατρί. Μήποτε, φησὶν ὁ Πλούταρχος, καὶ Πλάτων ἕπεται τῷ Ἡσιόδῳ, καὶ Ξενοκράτης, καὶ Λυκοῦργος πρὸ τούτων· οἳ πάντες ᾤοντο δεῖν ἕνα κληρονόμον καταλιπεῖν· καὶ τοῦτο ἦν το ὑπὸ Ἡσιόδου λεγόμενον.*

98 Porphyrius de abstinentia IV 22 *τῶν τοίνυν Ἀθήνησι νομοθετῶν Τριπτόλεμον παλαιότατον παρειλήφαμεν· περὶ οὗ Ἕρμιππος ἐν δευτέρῳ περὶ τῶν νομοθετῶν γράφει ταῦτα· 'φασὶ δὲ καὶ Τριπτόλεμον Ἀθηναίοις νομοθετῆσαι, καὶ τῶν νόμων αὐτοῦ τρεῖς ἔτι Ξενοκράτης ὁ φιλόσοφος λέγει διαμένειν Ἐλευσῖνι τούσδε· γονεῖς τιμᾶν, θεοὺς καρποῖς ἀγάλλειν, ζῷα μη σίνεσθαι. τοὺς μὲν οὖν δύο καλῶς παραδοθῆναι· δεῖ γὰρ τοὺς μὲν γονεῖς*

31 *Ἕρμιππος* Fr. H. Gr. III p. 36. 36 Vgl. Fr. 94 S. 194, 1.

εὐεργέτας ἡμῶν γεγενημένους ἀντευποιεῖν ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται, τοῖς θεοῖς δὲ ἀφ' ὧν ἔδωκαν ἡμῖν ὠφελίμων εἰς τὸν βίον ἀπαρχὰς ποιεῖσθαι· περὶ δὲ τοῦ τρίτου διαπορεῖ, τί ποτε διανοηθεὶς ὁ Τριπτόλεμος παρήγγειλεν ἀπέχεσθαι τῶν ζώων. πότερον γάρ, φησιν, ὅλως οἰόμενος εἶναι δεινὸν τὸ ὁμογενὲς κτείνειν, ἢ συνιδὼν ὅτι συνέβαινεν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων τὰ χρησιμώτατα τῶν ζώων εἰς τροφὴν ἀναιρεῖσθαι; βουλόμενον οὖν ἥμερον ποιῆσαι τὸν βίον πειραθῆναι καὶ τὰ συνανθρωπεύοντα καὶ μάλιστα τῶν ζώων ἥμερα διασώζειν. εἰ μὴ ἄρα διὰ τὸ προστάξαι τοῖς καρποῖς τοὺς θεοὺς τιμᾶν ὑπολαβὼν μᾶλλον ἂν διαμεῖναι τὴν τιμὴν ταύτην, εἰ μὴ γίγνοιντο τοῖς θεοῖς διὰ τῶν ζώων θυσίαι.' πολλὰς δὲ αἰτίας τοῦ Ξενοκράτους καὶ ἄλλας οὐ πάνυ ἀκριβεῖς ἀποδιδόντος ἡμῖν, αὔταρκες τοσοῦτον ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι τοῦτο νενομοθέτητο ἐκ τοῦ Τριπτολέμου.

Plutarch de esu carnium I 7 p. 996a *ἐμνήσθην δὲ τρίτην* 99 *ἡμέραν διαλεγόμενος τὸ τοῦ Ξενοκράτους, καὶ ὅτι Ἀθηναῖοι τῷ ζῶντα τὸν κριὸν ἐκδείραντι δίκην ἐπέθηκαν· οὐκ ἔστι δὲ οἶμαι χείρων ὁ ζῶντα βασανίζων τοῦ παραιρουμένου τὸ ζῆν καὶ φονεύοντος.*

Clemens Alex. Strom. VII 6 p. 849, 15 Pott. *δοκεῖ δὲ Ξενο-* 100 *κράτης ἰδίᾳ πραγματευόμενος περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ζώων τροφῆς, καὶ Πολέμων ἐν τοῖς περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου συντάγμασι σαφῶς λέγειν, ὡς ἀσύμφορόν ἐστιν ἡ διὰ τῶν σαρκῶν τροφή, εἰργασμένη ἤδη καὶ ἐξομοιουμένη ταῖς τῶν ἀλόγων ψυχαῖς.*

APOPHTHEGMATA.

Laertius Diogenes IV 2, 10 *στρουθίου δέ ποτε διωκομένου ὑπὸ ἱέρα-* 101 *κος καὶ εἰσπηδήσαντος εἰς τοὺς κόλπους αὐτοῦ, καταψήσας μεθῆκεν εἰπὼν τὸν ἱκέτην δεῖν μὴ ἐκδιδόναι.*

Aelian var. hist. XIII 31 *Ξενοκράτης ὁ Καλχηδόνιος ὁ ἑταῖρος Πλάτωνος τά τε ἄλλα ἦν φιλοικτίρμων καὶ οὐ μόνον φιλάνθρωπος ἀλλὰ καὶ πολλὰ τῶν ἀλόγων ζώων ἠλέει· καὶ οὖν ποτε καθημένου ἐν ὑπαίθρῳ διωκόμενος βιαίως στρουθὸς ὑπὸ ἱέρακος ἐς τοὺς κόλπους αὐτοῦ κατέπτη· ὁ δὲ ἀσμένως ἐδέξατο τὸν ὄρνιν καὶ διεφύλαξεν ἀποκρύψας, ἔστε ὁ διώκων ἀπῆλθεν. ἐπεὶ δὲ ἠλευθέρωσεν αὐτὸν τοῦ φόβου, ἁπλώσας τὸν κόλπον ἀφῆκε τὸν ὄρνιν ἐπειπὼν ὅτι μὴ ἐξέδωκε τὸν ἱκέτην.*

---

5 τὸ ὁμογενές: vgl. auch Fr. 21. 26 Vgl. auch Fr. 2. 3.
29 Καλχηδόνιος: Καρχηδόνιος. 33 ἔστε Hercher: ἔστ' ἄν.

102 Valerius Maximus VII 2 ext. 6 'quid, Xenocratis responsum, quam laudabile! cum maledico sermoni quorundam summo silentio interesset, uno ex his quaerente cur solus ita linguam suam cohiberet: quia dixisse me, inquit, aliquando poenituit, tacuisse nunquam.'

103 Aelian var. hist. XIV 9 *Ξενοκράτης ὁ Καλχηδόνιος ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος ἐς τὸ ἄχαρι σκωπτόμενος οὐδέποτε ἠγανάκτει φασίν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸν παροξύναντα αὐτὸν ὑπὲρ τούτου, ἵνα τι ἀποκρίνηται τῷ Πλάτωνι, ὁ δὲ καὶ πάνυ ἐμφρόνως κατασιγάζων τὸν ἄνδρα ἔφατο· 'ἀλλὰ τοῦτο ἐμοὶ συμφέρει'.*

104 Laertius Diogenes IV 2, 10 *σκωπτόμενος ὑπὸ Βίωνος οὐκ ἔφη αὐτῷ ἀποκρινεῖσθαι· μηδὲ γὰρ τὴν τραγῳδίαν ὑπὸ τῆς κωμῳδίας σκωπτομένην ἀποκρίσεως ἀξιοῦν.*

105 Proclus zu Hesiod op. et di. v. 758 p. 340 Gaisf. *παρὰ γὰρ τοῖς πολλοῖς καὶ τὸ δοκεῖν ἰσχὺν ἔχει, καὶ τὰ ἐκ τοῦ δοκεῖν ἀποβαίνοντα δυσχερῆ δείκνυται οὐκ ὄντα ὀλίγα. μᾶλλον οὖν ὡς ὁ Ξενοκράτης ἔλεγε, 'τοῦ μὲν οὖν φίλον Ἀλέξανδρον ἔχειν ἕνεκα μηδ' ἂν τὸν δάκτυλον κινῆσαι, τοῦ δὲ μὴ ἐχθρὸν πάντα ἂν πρᾶξαι'· οὕτω καὶ Ἡσίοδος τῆς μὲν παρὰ τοῖς πολλοῖς δόξης ἀξιοῖ ποιεῖσθαι λόγον μηδένα, τῆς δὲ ἀδοξίας, ἵνα μὴ συμβῇ, πάντα ποιεῖσθαι λόγον.*

106 Hesychius Miles. Fr. Hist. Gr. IV p. 171 n. 48 (= Suidas s. v. *Ξενοκράτης* II 1, p. 1033, 11 Bernh.) *καὶ πέμψαντος αὐτῷ τοῦ Μακεδόνος Ἀλεξάνδρου χρυσοῦ τάλαντα λ' αὐτὸς ἀπέπεμψεν, εἰπὼν βασιλέα δεῖσθαι χρημάτων, οὐ φιλόσοφον.*

Iohannes Stobäus floril. V 118 (I p. 138 Mein.) *Ξενοκράτους· χρημάτων αὐτῷ κομισθέντων ἀπ' Ἀλεξάνδρου ἑστιάσας τοὺς κομίζοντας τὸν αὐτοῦ τρόπον· ἀπαγγείλατε, ἔφη, Ἀλεξάνδρῳ, ὅτι ἕστ' ἂν οὕτω ζῶ οὐ δέομαι ταλάντων πεντήκοντα· τοσαῦτα γὰρ ἦν τὰ πεμφθέντα.*

107 Laertius Diogenes IV 2, 11 *εἰπόντος δὲ Διονυσίου πρὸς Πλάτωνα ὡς ἀφαιρήσεται αὐτοῦ τὸν τράχηλον, παρὼν οὗτος καὶ δείξας τὸν ἴδιον· 'οὐκ ἄν γε', ἔφη, 'τις πρότερον τούτου.'*

108 Photius bibl. 268 p. 497 a 34 Bekk. *Ξενοκράτει δέ ποτε τῷ φιλοσόφῳ τὰς χεῖρας ἐπιβαλόντος τελώνου καὶ πρὸς τὸ μετοίκιον αὐτὸν ἄγοντος, συναντήσας (Λυκοῦργος) τὸν μὲν φιλόσοφον ἀπέλυσε, τὴν δὲ κεφαλὴν τοῦ τελώνου ῥάβδῳ παίσας ἅτε δὴ κατὰ τοῦ πρέποντος ἀποθρασυνομένου δεσμωτήριον οἰκεῖν παραδέδωκε καὶ πολλῶν ἐπαίνων ἐπὶ ταύτῃ τῇ πράξει τετύχηκε. διὸ καὶ μεθ' ἡμέρας τινὰς τοῖς παισὶ τοῖ Λυκούργου Ξενοκράτης συντυχών·*

---

1 Vgl. Plutarch de tu. san. 7 p. 125 d de garrul. 23 p. 514 d u. a.: Simonides.

5 *Καλχηδόνιος*: *Χαλκηδόνιος*. 6 *φασίν* Perizonius: *φησίν*.

19 Gleich oder ähnlich Parallela Florent. I 20 p. 177 Mein., Gnomol. Mon. 221, Gnomol. Vat. Sternb. n. 419 W. St. XI p. 194, cod. Vat. Gr. 151 f. 243^r, Cicero Tusc. V 32, 91, Valer. Max. IV 3 ext. 3. Vgl. weiter Sternbach z. St.

27 Aehnlich Gnomol. Vat. ed. Sternb. n. 418 W. St. XI p. 194.

'ταχύ γε' ἔφη, 'τῷ πατρὶ ὑμῶν, ὦ παῖδες, ἀποδέδωκα τὴν χάριν· ἐπαινεῖται γὰρ ὑπὸ τῶν πλειόνων, ὅτι μοι γέγονε βοηθὸς προπηλακιζομένῳ.'

LAERTIUS Diogenes IV 2, 9 *ἀλλὰ καὶ πρεσβεύων πρὸς Ἀντίπατρον περὶ* 109
αἰχμαλώτων Ἀθηναίων κατὰ τὸν Λαμιακὸν πόλεμον καὶ κληθεὶς ἐπὶ δεῖπνον πρὸς αὐτὸν προηνέγκατο ταυτί·

ὦ Κίρκη, τίς γάρ κεν ἀνὴρ ὃς ἐναίσιμος εἴη
πρὶν τλαίη πάσσασθαι ἐδητύος ἠδὲ ποτῆτος,
πρὶν λύσασθ' ἑτάρους καὶ ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἰδέσθαι;

καὶ τὸν ἀποδεξάμενον τὴν εὐστοχίαν εὐθὺς ἀφεῖναι.

6–8 Od. κ 383 ff.

Stellenverzeichnis zu den Fragmenten.

Die Zahl unmittelbar hinter dem Doppelpunkt verweist auf die Fragmente, die eingeklammerte auf die Seiten des Textes.

Register.

Druckfehler und Berichtigungen.

S. 19 Anm. 1 Z. 10 v. o. statt ἀνάγης lies ἀνάγκης
„ 23 Anm. 4 statt 'I' l. I S. 172
„ 52 Z. 18 v. o. statt 'bestimmt' l. bestimmte
„ 61 Z. 3 v. u. statt '30, a, m,' l. f. 30 a m.,
„ 61 Anm. 2 Z. 2 v. u. füge nach '118' hinzu: Frgm. 48
„ 63 Anm. 3 Z. 1 v. o. statt 'die Frgm.' l. Frgm. 46
„ 67 Z. 2 v. u. statt 'versetzten' l. versetzter
„ 85 Anm. 1 statt 'C. 23' l. pro Christ. 23
„ 97 Anm. 1 Z. 2 v. o. statt 'hypoth.' l. hypot.
„ 163 füge als Anm. hinzu: '2 ἠ: ἦ'

Als der Druck des Textes bereits vorgeschritten war, habe ich die Fragmente noch teilweise neu geordnet; dadurch sind leider einige Verweisungen unrichtig geworden, die ich folgendermaßen zu berichtigen bitte:

S.	5	Z. 11	v. o.	statt	fr. 3	l.	fr. 6
„	5	„ 17	„	„	„ 4	„	7
„	10	„ 10	„	„	„ 6	„	10
„	14	„ 8	„	„	„ 15	„	28
„	72	„ 7	„	„	„ 7	„	15
„	75	„ 10	„	„	„ 9	„	28